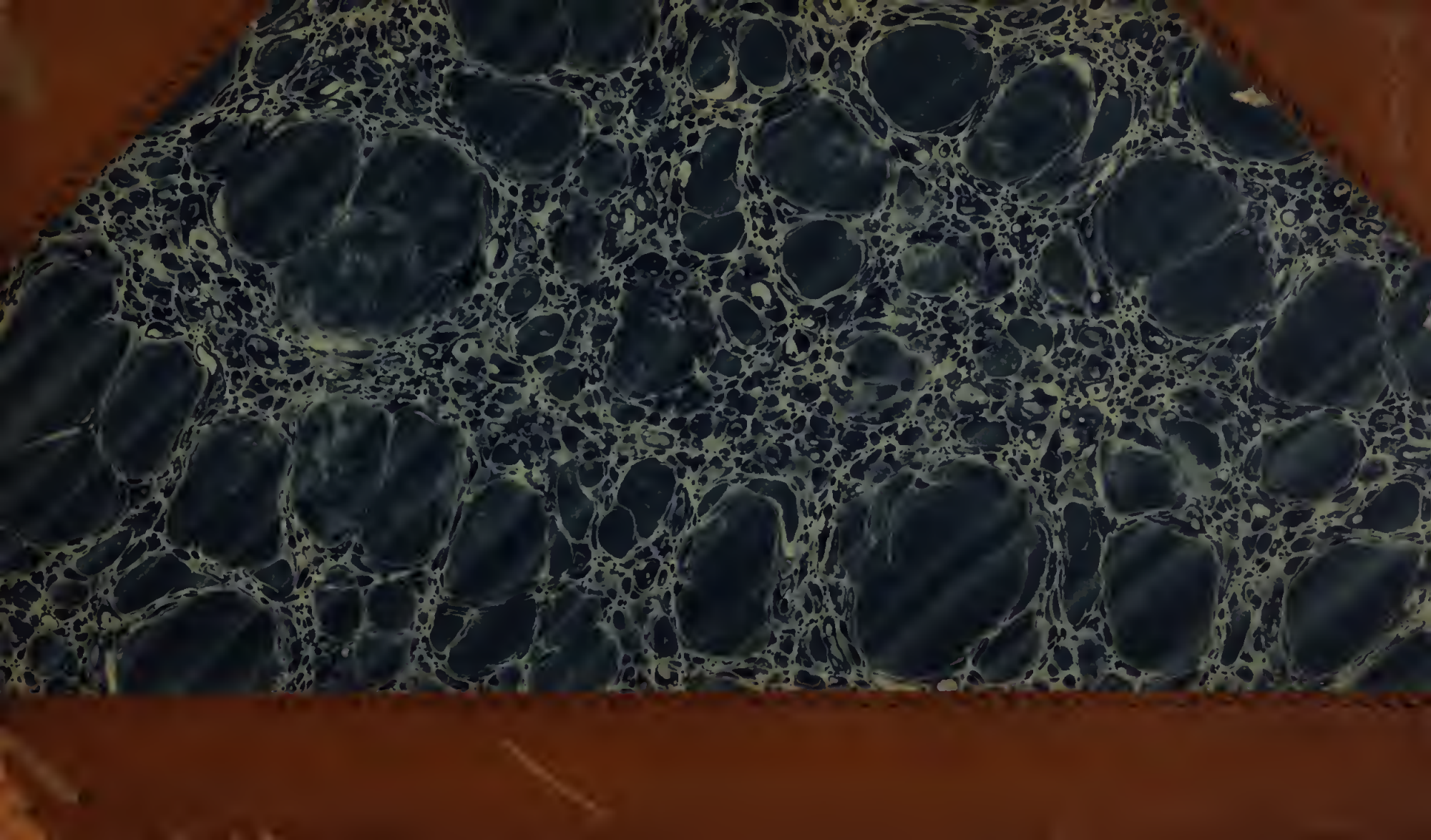
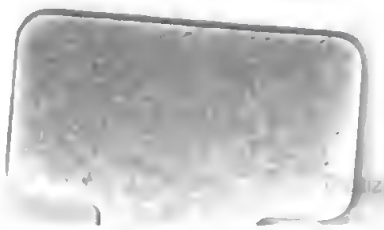


46.

320.



Die

ursprüngliche Form

des Dekalogs

hergestellt und erklärt

von

Ernst Meier,

Privatdocent für orientalische Sprachen und Literatur an der Universität zu Tübingen, Mitglied der deutschen morgenländischen Gesellschaft zu Halle-Leipzig und der asiatischen Gesellschaft zu Paris.

Mannheim,

Verlag von Friedrich Bassermann.

1846.

320.

Tübingen, gedruckt bei L. Fr. Fues.

320

Vorrede.

Die Erklärung selbst, wie ich hoffe, wird es hinlänglich rechtfertigen, dass ich der folgenden Schrift, die eine vollständige Auslegung der 10 Gebote enthält, den vorstehenden Titel gegeben habe. Denn ich glaube durch das hier nachgewiesene Eintheilungsprincip des Dekalogs nicht blos die Echtheit der wirklichen 10 Worte erwiesen, sondern auch ein neues Licht über dies älteste, ehrwürdige Denkmal der hebräischen Literatur verbreitet zu haben. Und dies war mir die Hauptsache.

Dabei muss ich bemerken, dass nicht etwa ein glücklicher Zufall mich auf die Entdeckung dieser Eintheilung führte, so wenig als sie selbst ihren Ursprung dem Zufalle zu verdanken haben kann. Ich kam vielmehr darauf durch meine Ansicht über das Wesen der hebräischen Religion. Dies musste desshalb auch bei der ganzen Auslegung mehrfach erörtert werden. Insbesondere schien es mir nöthig, um die mosaische Abfassung des Dekalogs erweisen zu können, den Anfang und das Princip der

hebräischen Religion selbst genau zu bestimmen. Es handelte sich hier um das Verhältniss der Naturreligion zur Religion des Geistes, wobei auch die Frage, ob die letztere nur als eine allmählige Entwicklung der erstern zu fassen sei, beantwortet werden musste.

Ich habe desshalb dem letzten Abschnitte eine geschichtliche Uebersicht über das Wesen und den Bildungsgang der Naturreligionen des Orients vorausgeschickt, und hoffe, dass die Tiefe und Eigenthümlichkeit des hebräischen Princips dadurch um vieles klarer hervortreten wird.

Das gewaltige Material erlaubte hier freilich keine Ausführlichkeit. Indess wird das Gebotene für die gegenwärtige Aufgabe wohl genügen.

Tübingen, am 8. Mai 1846.

E. Meier.

Inhalt.

	Seite
1. Stand der Untersuchung	1 — 5
2. Aelteste Zeugnisse über den Dekalog und die Eintheilung desselben	5 — 13
3. Erklärung des Dekalogs	13 — 74
A. Erste Pentas	13 — 48
B. Zweite Pentas	48 — 74
4. Resultat für die Eintheilung	75 — 79
5. Religiöser und ethischer Charakter des Dekalogs	79 — 83
6. Mosaische Abfassung des Dekalogs. (Bestimmung des hebräischen Princips, nebst einer Uebersicht der Religionen des Orients.)	84 —129

Druckfehler.

S. 26. Z. 13 v. u. lies שָׁוְא.
— 32. — 5 v. o. lies Religionsformen.
— 62. — 3 v. u. lies nur statt nun.

Digitized by Google

1. Stand der Untersuchung.

Die seit einem Jahrzehend erneuerte Streitfrage über die richtige Fassung und Abtheilung der zehn Gebote Mose's, worin hauptsächlich die katholische und mit ihr die lutherische Kirche von der reformirten abweicht, ist durch eine gründliche, geistvolle Schrift von Geffcken *) erledigend und abschliessend beantwortet worden. Der Hauptpunkt des Streites drehte sich darum, ob das Verbot der Abgötterei (Ex. 20, 3) mit dem darauf folgenden Verbote des Bilderdienstes zusammengehöre, oder ob man beide als zwei verschiedene Verbote trennen müsse. Nach der ersten Ansicht, die sich nachweisbar zuerst bei Augustinus findet, und in der katholischen Kirche allmählig die herrschende wurde, wird alsdann, um die Zehnzahl herauszubringen, das letzte Gebot des Dekalogs: »Du sollst nicht begehren« u. s. w. in zwei getheilt. So erscheint bei Augustin als neuntes Gebot: »Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib!« und als zehntes: »Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus, Knecht, Magd, Vieh« u. s. w., indem das Weib gegen die Ordnung im Exodus (20, 17) nach der willkürlichen Umstellung des Deuteronomiums (Cap. 5, 18) vorangesetzt wurde. Es schien passender, dass das Weib ein besonderes Gebot bilde, denn als das Haus, obwohl dies offenbar als ein ganz allgemeines Wort, das häufig für Haus-

*) Ueber die verschiedene Eintheilung des Decalogus und den Einfluss derselben auf den Cultus. Eine historisch-kritische Untersuchung von Joh. Geffcken. Hamburg, 1838.

wesen, Familie u. s. w. gebraucht wird, richtiger voransteht und dann das Besondere und Einzelne, wozu auch das Weib gehört, unter sich befasst.

Augustin entschied sich für diese neue Eintheilung besonders desshalb, wie er selbst sagt, damit auf der ersten Tafel, die sich auf Gott beziehe, nur drei Gebote stünden und durch sie die göttliche Dreieinigkeit angedeutet werde. Ausserdem musste ihm nach seiner dogmatischen Ansicht von der Erbsünde die Theilung des Begehrungsverbotes, als eins der wichtigsten, sehr willkommen sein, obwohl er noch nicht so weit gieng, wie spätere lutherische Polemiker, die im neunten Gebot die wirkliche böse Lust, im zehnten dagegen die Erblust (!!) verboten wissen wollten. Nach Augustin liegt der Unterschied beider Verbote nicht im Begehren, sondern im Gegenstande, der begehrt wird; *„tantum in peccando differunt.“*

Diese augustinische Eintheilung wurde mit der kleinen Abänderung, dass man die Begehrungsverbote nach dem hebräischen Texte des Exodus und nach der lateinischen Uebersetzung desselben in der Vulgata folgen liess, im Mittelalter die allgemeinste Eintheilung der katholischen Kirche, und ist seltsamer Weise, ähnlich wie die christliche Kapiteleintheilung, auch in einen grossen Theil der hebräischen Handschriften, so wie in die meisten Textausgaben aufgenommen worden.

Dies Zusammentreffen ist sicherlich kein zufälliges, sondern erklärt sich nur aus einem Abhängigkeitsverhältnisse, welches hier schon der Zeit wegen höchst wahrscheinlich auf Seiten der Masoreten oder späterer Rabbinen anzunehmen sein wird. Denn dass im 5ten Jahrhundert bereits die masoretische Punktation sowie die Sammlung der kritischen Bemerkungen sollte vollendet gewesen sein, ist noch nicht erwiesen. Jedenfalls hätte auch Augustin seine willkürliche Eintheilung nicht wohl einer hebräischen Handschrift entnehmen können, da er ja nach seinem eigenen Geständnisse (Epist. 131) des Hebräischen völlig unkundig war.

Genug, nach dem jetzigen masoretischen Texte zerfällt der Dekalog in zehn Paraschen, nämlich in eine Petucha nach v. 6 (Ex. 20) und in neun Setumot, d. i. in eine offene Parasche und neun geschlossene, zwei an sich ganz gleichbedeutende Bezeichnungen, die sich nur äusserlich auf den weitern oder engern Zwischenraum eines Abschnittes beziehen. Das sogenannte erste und zweite Gebot Ex. 20, 2 — 6 bilden also eins, und das Verbot des Begehrens soll getheilt werden. Indess ist zu beachten, dass die Mehrzahl gerade der ältesten Handschriften den trennenden Zwischenraum bei dem Verbote des Begehrens nicht hat. Nur in etwa hundert und einigen findet sich die *Setuma*, ein deutlicher Fingerzeig, dass die augustinische oder katholische Eintheilung keineswegs allgemeinen Beifall erhielt. Vgl. Geffcken a. a. O. S. 123 ff. Wie man bei dieser Abtheilung dennoch zehn Gebote herausbrachte, werden wir weiter unten besprechen.

Das oben erwähnte Buch von Geffcken hat nun das unbestreitbare Verdienst, die Richtigkeit der einen oder andern Eintheilung nicht blos nach den Kategorien von passend und unpassend, sondern auch nach ihrem innern Grunde, nach ihrer historischen und wissenschaftlichen Berechtigung erwogen und abgewogen zu haben. Als Resultat der genauesten und mühsamsten Forschung ist es nunmehr erwiesen, dass die ältesten Zeugnisse gegen die katholisch-lutherische Eintheilung des Dekalogs sprechen. Mit Philo und Josephus kennt das N. T. so wie die älteste christliche Kirche (Clemens von Alexandrien, Origenes, Tertullian, Gregor von Nazianz u. A.) nur Ein Verbot des Begehrens und trennt dafür das sogenannte erste und zweite Gebot. Fast alle Zeitgenossen des Augustin wie Hieronymus, Cassianus u. s. w. halten sich, wie Augustin selbst noch in einigen Stellen seiner Schriften, an die ältere Eintheilung, die man nach ihren ältesten Zeugen nicht unpassend mit Geffcken die philonische nennen würde. Auch nach Augustin blieb diese Eintheilung in der griechischen Kirche stets die herrschende. Sie findet sich

später noch bei den Waldensern, und bei einzelnen Männern der katholischen Kirche, wie bei Savonarola, und wurde dann durch die Reformatoren der Schweiz, Calvin und Zwingli, als die alte und ursprüngliche für die reformirte Kirche aufgenommen, während Luther, vielleicht mit Rücksicht auf Huss, die augustinisch-katholische Theilung stillschweigend beibehielt.

Dabei muss jedoch bemerkt werden, dass Luther das Verbot des Begehrens durchaus nicht als ein doppeltes fasste. Er sagt vielmehr im grossen Katechismus: »Wir wollen St. Paulo folgen, der zeucht beide Gebote in eins.« Ueberhaupt legt er auf die Zehnzahl kein Gewicht. Und in Betreff der Eintheilung bestreitet er nirgends die reformirte, scheint vielmehr, wie die meisten Theologen von je her, diese Differenz als ein Adiaphoron betrachtet zu haben, wie denn auch andrerseits die schweizerischen Reformatoren über diesen Punkt mit Luther nicht stritten. Will man aber diese, an sich keineswegs ganz gleichgültigen Abweichungen, die, wie das Buch von Geffcken vortrefflich nachweist, auf die Gestaltung der Kunst und des Kultus von grösster Bedeutung waren, nach ihrer wissenschaftlichen Berechtigung beurtheilen, so muss man gestehen, dass die Einheit und Unabbildbarkeit Gottes nothwendig zwei verschiedene Gebote ausmachen müssen, indem das eine keineswegs das andere schon mitenthält, so wie andrerseits schon die Sprache es nicht erlaubt, das Verbot des Begehrens als ein zwiefaches, dem Sinne nach irgendwie verschiedenes Verbot zu fassen. Bis auf Sonntag (in den theolog. Studien und Kritiken 1836, Heft 1) hat es auch schon lange Niemand mehr unternommen, die katholisch-lutherische Eintheilung ernstlich zu vertheidigen. Das Buch von Geffcken ist in Beziehung auf diesen Streitpunkt als abschliessend zu betrachten.

Wenn ich dennoch die Untersuchungen über den Dekalog von vorn an wieder aufnehme, so geschieht das nur, weil die obige Schrift bei aller Trefflichkeit doch mehre wichtige Fragen der höhern Kritik theils nicht gelöst, theils gar noch nicht berührt,

die sogenannten innern Gründe für die Ordnung der einzelnen Gebote doch keineswegs als wahrhaft nothwendige erwiesen und die ganze Untersuchung noch nicht dahin geführt hat, »dass keine Widerrede übrig bleibt.« Ich hoffe in den folgenden Blättern zu zeigen, dass bei der hergebrachten philonischen oder reformirten Eintheilung dies Ziel unerreichbar ist, und dass die ursprünglich mosaische Eintheilung eine andere, schönere und tiefsinnigere war, als wie sie in unserm masoretischen Texte vorliegt. Es sind desshalb zunächst die ältesten Angaben über die Zählung und Eintheilung der zehn Gebote überhaupt zu beachten und zu prüfen.

---

2. Aelteste Zeugnisse über den Dekalog und die Eintheilung desselben.

Hier ist vor Allem das Zeitalter der Quellen zu unterscheiden. Indem ich den Resultaten der neusten Untersuchungen über den Pentateuch von Tuch, Ewald, v. Lengerke u. A. im Allgemeinen beistimme, gehören die Zeugnisse über den Dekalog drei verschiedenen Zeiten und Verfassern an. Das älteste Zeugniss findet sich bei dem ersten Geschichtschreiber, bei dem Verfasser der sogenannten Grundschrift, der nach meiner Ansicht nicht vor dem Jahre 1000 vor Christus, also etwa 500 Jahre nach Mose geschrieben haben muss. Er hat unstreitig den Dekalog als das anerkannt mosaische Grundgesetz seinem Werke einverleibt und an die Spitze der ganzen Gesetzsammlung gestellt. Wahrscheinlich gehören ihm auch mehre Erklärungen einzelner Gebote an. Sehr auffallend ist hierbei aber, dass er bei der Einführung des Dekalogs nicht ausdrücklich bemerkt, dass dies nun eben die zehn Gebote seien, sondern einfach sagt Ex. 20, 1: »Da redete Gott alle diese Worte«, und darauf die Gebote folgen lässt. Es erklärt sich dies zum Theil wohl daraus, dass jener Verfasser für

Zeitgenossen schrieb, denen er eine so allgemein bekannte und anerkannte Thatsache nicht weiter zu erörtern brauchte. Aber auch an andern Stellen erwähnt er weder die Zehnzahl der Gebote, noch auch nur die zwei Steintafeln. Die einzige bestimmtere Hindeutung findet sich in der Nennung und Beschreibung der heiligen Kiste, in welcher das mosaische Gesetz aufbewahrt wurde. Ex. 25, 10, 16, 21 f.

Der zweite Verfasser und Ueberarbeiter des Pentateuchs, der sogenannte Ergänzer, der rundgerechnet etwa ums Jahr 800 vor Chr. leben mochte, erwähnt zuerst ganz allgemein die steinernen Tafeln Ex. 24, 12., welche Stelle aber Geffcken S. 6 nicht ganz richtig übersetzt. Sie lautet: »Jahve sprach zu Mose: steig herauf zu mir auf den Berg und bleib daselbst, damit ich dir gebe die steinernen Tafeln mit der Lehre und dem Gesetz, das ich aufgeschrieben, sie zu belehren.« Dann wird die Ausführung berichtet Ex. 31, 18. Zugleich heisst es hier bestimmter, dass es zwei Tafeln gewesen, »beschrieben mit göttlichem Finger«, eine Vorstellung, durch welche eben die grosse Heiligkeit derselben angedeutet werden soll. Sodann erwähnt er ausser den zwei Tafeln auch die 10 Worte darauf; עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים in der unstreitig von ihm herrührenden Erzählung vom goldnen Kalbe, Ex. 32—34. Er nennt auch hier (Ex. 32, 15 f.) die zwei Tafeln des Gesetzes, die nach ihm auf beiden Seiten beschrieben waren, ein Werk Gottes, und die Schrift — göttliche Schrift. Nachdem Mose alsdann aus Zorn über den Götzendienst des Volkes die Tafeln zerbrochen, bekommt er den Auftrag, zwei andere, den vorigen ähnliche Tafeln zu hauen, und dieselben Worte, die auf den vorigen gestanden, darauf zu schreiben, Ex. 34, 1 *). Auch Ewald

*) So ist offenbar der Vers zu fassen, indem statt der ersten Person: ich will schreiben, die zweite: וְכָתַבְתָּ als Fortsetzung des göttlichen Auftrags zu lesen ist, entsprechend dem abermaligen Gebote und der Ausführung, Ex. 34, 27—28. Der Verf.

(Geschichte Isr. II. S. 184) legt dies zusammenhängende Stück Ex. 31, 18 — Cap. 34, das schon durch Ex. 24, 12—18 vorbereitet werden soll, seinem »vierten Erzähler« (in der Mitte des 8ten Jahrh.) bei.

Die obige Sage hat unstreitig einen geschichtlichen Hintergrund. Wenigstens ist soviel rein geschichtlich darin ausgedrückt, dass das Original der Gesetzestafeln verloren gieng und die späteren nur eine Kopie davon besassen. Zu beachten ist ferner, dass dem Götzendienste des Volkes die Schuld am Verluste jener Originaltafeln zugeschrieben wird. Wie aber die jetzige Erzählung es darstellt, so erscheint die Zertrümmerung der Tafeln durch Mose ohne Sinn und Bedeutung. Ueberhaupt ist die ganze Darstellung vom Abfall der jungen Gemeinde unter Mose in der angegebenen Weise gewiss nicht streng geschichtlich zu fassen. Der Verfasser der Grundschrift, der im Allgemeinen noch ein sehr treues, geschichtliches Bewusstsein über die ältere Zeit hat, weiss nichts davon und verlegt einen theilweisen Abfall des Volkes zu dem üppigen Kult des Baal Peor erst an's Ende des ganzen Wanderzugs durch die Wüste, Num. 25, 1—18. vgl. Hos. 9, 10.

Freilich war mit dem Erwachen des höhern, geistigen Bewusstseins zugleich ein Kampf gegen das entgegengesetzte natürliche Princip, das immer noch seine Wirklichkeit hatte, verbunden. Allein ein derartiger Rückfall in den alten Naturdienst ist in den ersten Tagen der neugegründeten Gemeinde undenkbar. Der Ergänzer benutzt vielmehr das lose Gewand der Geschichte, um seine religiöse Idee über die Verderbtheit und Sündhaftigkeit aller, auch der besten Menschen, so wie die Grösse der göttlichen Gnade darzustellen. Den äussern Rahmen zu dieser Darstellung

---

kann sich nicht so widersprechen. Das Nachbild der Tafeln muss Mose beschreiben; nur das Urbild, welches das Volk verscherzte, war noch höhern Ursprungs.

entlehnte er den wirklichen Verhältnissen, wie sie zu seiner Zeit etwa im nördlichen Reiche bestanden, wo Jahve unter dem Stierbilde verehrt wurde, und verlegt den ganzen Abfall gleichsam vorbildlich bis in die mosaische Zeit hinauf, um dadurch die Lehre und Warnung um so nachdrücklicher zu machen; vgl. Ex. 32, 4, 8 mit 1 Kön. 12, 28. Hos. 8, 4 ff.

Das Schicksal der mosaischen Gesetztafeln scheint mir daher folgendes gewesen zu sein. In der verwirrten und für die Hebräer so oft unglücklichen Zeit der Richter, wurde die Bundeslade mit den zwei Tafeln entweder durch feindliche Nachbarvölker einmal zertrümmert, oder als Beute fortgeführt, wie nach 1 Sam. 4 die Philistäer einmal unter Eli die heilige Lade nahmen und 7 Monate lang behielten. Die Sündhaftigkeit und der Götzendienst des Volkes wurden sodann nach prophetischer Anschauung als Grund jenes Verlustes angesehen. Das heilige Urbild musste durch eine menschliche Kopie ersetzt werden. Die Sage aber führte den ganzen Hergang so wie die Anfertigung des zweiten Tafelpaars auf den Stifter der Gemeinde, auf Mose zurück, ein Verfahren, das sich leicht erklärt und auch sonst vielfach vorgekommen ist.

Bei dieser Kopie ist vielleicht schon die theilweise Versetzung der Gebote auf der zweiten Tafel vorgekommen, deren Ordnung, wie sich sicher darthun lässt, nicht mehr die ursprüngliche sein kann.

Der dritte Hauptverfasser des Pentateuchs, dem fast das ganze Deuteronomium angehört und den man seinem erbaulichen und rhetorischen Wesen nach als den Gesetzprediger bezeichnen könnte, schrieb etwa in der ersten Hälfte des 7ten Jahrhunderts, 700—650. Er erwähnt ebenfalls die 10 Worte, welche Jahve auf zwei steinerne Tafeln geschrieben, Deut. 4, 13. Ferner bei der Geschichte des goldenen Kalbes, die er dem Ergänzer nacherzählt, Deut. Cap. 9, 8 — Cap. 10, 5. Nur darin weicht er von ihm ab, dass er nicht blos die ursprünglichen zwei Bundestafeln, sondern auch die Nachbildung des zertrümmerten

Originals von Gott selbst geschrieben sein lässt. Mose erhält den Auftrag, zwei andere aber ähnliche Steintafeln auszuhauen und zugleich eine Lade zur Aufbewahrung derselben zu verfertigen, Deut. 10, 1 ff. Vgl. Ex. 25, 10, 16 mit Ex. 37, 1, wonach nicht Mose, sondern Bezaleel die Bundeslade macht. Sodann erklärt Gott ganz unzweideutig seinen Willen: וְאֶכְתֹּב »und ich will schreiben«, Deut. 10, 2, womit die Ausführung V. 4 übereinstimmt.

Aus dieser Auffassung ist unstreitig erst die Lesart וְכָתַבְתִּי, die bereits den ältesten Uebersetzern vorlag, in die Erzählung des Ergänzers hineingekommen Ex. 34, 1, wo ohne Zweifel die zweite Person gelesen werden muss: »haue dir zwei steinerne Tafeln wie die vorigen und schreib (וְכָתַבְתָּ und du schreibst dann) auf die Tafeln« u. s. w. wie es die Darstellung Ex. 34, 27—28 nothwendig verlangt. Vgl. S. 6 f. Dem Gesetzprediger im Deuteronomium genügte es nicht, nur eine Abschrift der göttlichen Bundesurkunde unter seinem Volke zu wissen; daher diese Auffassung, im Widerspruche mit der des Ergänzers.

Bei all diesen Zeugnissen ist es übrigens sehr zweifelhaft, ob einer der genannten drei Verfasser jenes heilige Dokument zu Gesicht bekommen. So gewiss nämlich die Gesetzestafeln in der mosaischen Zeit den Augen der ganzen Gemeinde zugänglich gewesen sein müssen, obwohl sich die Gebote bald nur durch lebendige Ueberlieferung fortgepflanzt haben werden, so suchte man sie doch später den Blicken der Menge zu entziehen. Die Lade des göttlichen Bundes oder die Lade Jahves, wie sie auch kurzweg genannt wird, durfte offenbar schon nach der Vorstellung der Grundschrift Num. 4, 20 nicht von Jedermann angesehen und berührt werden, also natürlich noch viel weniger der heilige Inhalt derselben. Der Glaube, dass man nicht ohne Lebensgefahr die Gottheit schauen könne, wurde auch auf das Symbol der Gegenwart Jahves, auf die Bundeslade übertragen; daher die

Auffassung, dass Leute starben, die sie gesehen oder gar berührt hatten, 1 Sam. 6, 19 f. 2 Sam. 6, 6. In ähnlicher Weise soll Ilus, als er das Palladium, das Bild der Minerva, erblickte, blind geworden sein. Ebenso Metellus, als er das Palladium in Rom aus dem brennenden Vestatempel rettete.

Dass wenigstens der Ergänzer die zwei Bundestafeln auf keinen Fall selbst eingesehen hat, glaube ich auch aus einem andern Grunde noch erweisen zu können.

Naturgemäss und dem ursprünglichen Zwecke entsprechend, waren nämlich die mosaischen Tafeln unstreitig nur auf Einer Seite beschrieben. Schon die Grösse der heiligen Lade scheint darauf hinzudeuten. Sie war drei halbe Ellen breit und fünf halbe Ellen lang, Ex. 37, 1, so dass also auf jedes kurze Gebot etwa eine Linie von der Breite einer halben Elle kam. Der Ergänzer aber bemerkt sehr genau und absichtlich, dass »die Tafeln auf ihren beiden Seiten beschrieben waren«; und erklärt das sogar: »auf der einen und auf der andern Seite waren sie beschrieben.« Ex. 32, 15. Der Ergänzer hatte nämlich offenbar den Dekalog nur mit den Erklärungen und Zusätzen unserer Grundschrift vor Augen, die natürlich auf zwei Steinflächen von der angegebenen Grösse keinen Platz finden konnten. Daher jene Angabe.

Demnach wären also die Abbildungen der Gesetzestafeln, welche auf zwei Seiten alle Gebote darstellen, nicht falsch, wie Geffcken a. a. O. S. 6 meint, sondern verstossen blos gegen die ungeschichtliche und an sich schon unwahrscheinliche Vorstellung des Ergänzers.

Nur unter Voraussetzung der Richtigkeit meiner hier entwickelten Ansicht erklärt es sich einfach, wie die ursprünglich ganz kurzen Gebote allmählig mit erläuternden Zusätzen vergrössert werden konnten und wie es möglich war, dass der Verfasser des Deuteronomiums einen andern, in mehren Punkten bedeutend abweichenden Text des Dekalogs hat geben können, Deut. 5.

Der wesentlichste Unterschied ist die ganz andre Begründung des Sabbatgebotes, Deut. 5, 12—15, wo ausserdem im Gebote selbst שָׁמוֹר steht, wo der Exodus זָכוֹר hat. Anstatt עֵד שָׁקֶר hat das Deut. עֵד שָׁוְא falsches Zeugniss. Ferner steht in dem Verbote des Begehrens das Weib voran, und für das wiederholte חמד ist das zweitemal אִוָּה gebraucht; vgl. S. 1 ff. Kleinere Abweichungen vgl. bei Geffcken S. 3 f. Solche Unterschiede wären aber unmöglich gewesen und blieben unerklärlich, wenn wir annehmen dürften, dass den Verfassern eine treue Kopie des alten Dekalogs vorgelägen hätte. Der Gesetzprediger nahm vielmehr den Dekalog offenbar in der Form, wie er zu seiner Zeit im Gedächtnisse des Volkes sich erhalten und theilweis abgeändert hatte, in sein Erbauungsbuch auf.

Die weitere Geschichte der Bundeslade mit den zwei Tafeln ist nach unsern Geschichtsbüchern in der Kürze diese. Nachdem sie in der Zeit von Josua bis auf Samuel zu Silo aufbewahrt worden, dann kurze Zeit in Kirjat-jearim (auch Kirjat-baal oder Baale-Juda genannt) gestanden, 1 Sam. 7, 1—2, wurde sie durch David nach Jerusalem gebracht, 2 Sam. 6, 2, 16, und endlich unter Salomo in das Allerheiligste des Tempels gestellt, 1 Kön. 8, 1—6. Hier wird noch einmal ausdrücklich bemerkt, 1 Kön. 8, 9, dass in der Lade nichts war, als die zwei steinernen Tafeln, »welche Mose hineingelegt am Horeb.«

Bei der Zerstörung des salomonischen Tempels gieng nach der gewöhnlichen Annahme auch dies Heiligthum unter. Indess war die Bundeslade nach Jerem. 3, 16, einem Stücke, das nach 3, 6 unter Josia gesprochen, und jedenfalls vorexilisch zu sein scheint, schon damals nicht mehr vorhanden. Die Worte lauten:

Und dann, wenn ihr euch mehrt und fruchtbar seid im Lande
in jenen Tagen, spricht Jahve,
So wird man nicht weiter von der Bundeslade Jahves reden,
Noch wird sie Jemanden in den Sinn kommen;
Man wird ihrer nicht gedenken, noch sie vermissen,
Noch wird sie wiederhergestellt werden.

Hiernach muss sie schon in jener Zeit vor dem Exile verloren gegangen sein; und es lag nahe, daran die Hoffnung zu knüpfen, Jerem. 31, 33, dass nun ein neuer Bund, der in's Herz der Menschen geschrieben, geschlossen werden solle; vgl. Deut. 30, 11—14. Nach dem Exile wurde die Bundeslade vielleicht mit Rücksicht auf jenes prophetische Wort nicht erneuert, wesshalb der zweite Tempel ein leeres Allerheiligste hatte. Josephus, über den jüd. Krieg V, 5, 5.

Die spätere Sage lässt den Propheten Jeremja vor der Zerstörung Jerusalems die Bundeslade retten und sie in einer Höhle des Berges Pisga verbergen; allein die dabei anwesenden Priester konnten und sollten den Weg dazu nicht wiederfinden, bis zum Eintreffen der messianischen Zeit, 2 Makk. 2, 4—7. Aus dieser Sage scheint ebenfalls als geschichtliche Thatsache hervorzuleuchten, dass die Bundeslade nicht während der chaldäischen Eroberung, sondern schon vor derselben verschwunden sein muss. — In noch späterer Zeit wird sie endlich gar in den Himmel versetzt, Apok. 11, 19.

Wichtiger als diese Sagen ist eine offenbar alte Tradition bei Philo und Josephus über die Vertheilung der 10 Gebote auf die zwei Steintafeln, wonach eine jede deren 5 enthielt. Schon an sich lag eine solche gleichmässige Vertheilung nahe. Hier aber wird sie durch den Inhalt nicht nur vollkommen gerechtfertigt, sondern, wie wir sehen werden, gewissermassen gefordert. Philo bemerkt nämlich bereits, die erste Pentas sei wegen ihres Inhaltes würdiger, und Augustin (Qaest. super Exod.) bemerkt weiter, die erste Tafel beziehe sich auf Gott. Das ist denn auch die verbreitetste Annahme geblieben, die sich bei Savonarola, Luther, Calvin und Andern bis auf Ewald (Geschichte des Volkes Israel, II, S. 4, 150 ff.) findet, obwohl man über die Zahl der Gebote, welche die erste Tafel enthielt, nicht einig ist.

Nach einer gewöhnlichen Ansicht, die schon Philo und Josephus vorgetragen und die auch Ewald a. a. O. vertheidigt, sollte

das Gebot der Ehrfurcht gegen die Eltern noch mit zur ersten Tafel gezogen werden, indem die Eltern, wie Aben Esra erklärt, als Stellvertreter Gottes betrachtet werden müssten, so dass jenes Gebot eben sowohl zu den Pflichten gegen Gott, als zu den Pflichten gegen den Nächsten bezogen werden könne. — Ewald bestimmt den Inhalt so, dass die erste Fünfzahl der Gebote etwa das umfasst habe, was die Römer *pietas* nennen würden, die andere Fünfzahl aber die bürgerlichen Verhältnisse.

Der Beweis für die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser wie aller übrigen Vertheilungen der 10 Gebote kann nur aus einer genauern Erklärung des Dekalogs selbst so wie aus der Nachweisung des inneren Theilungsgrundes der Gebote geführt werden. Eine solche Erklärung scheint mir um so mehr erforderlich zu sein, als verschiedene Gebote bis auf die neuste Zeit herab ganz irrig oder einseitig aufgefasst worden sind.

---

3. Erklärung des Dekalogs, Ex. 20.

A. Erste Pentas.

Erstes Gebot:

Ich, Jahve, bin dein Gott!

So ist unstreitig der erste Satz, der die ganze Gesetzgebung einleitet, zu fassen statt der allgemeinen Uebersetzung: »ich bin Jahve, dein Gott.« Jahve steht als Apposition zu Ich; das Prädikat ist Gott und könnte prosaisch genauer auch אֱלֹהִים vor sich haben, wie Deut. 4, 35, 39. 10, 17. Jes. 51, 12. Ps. 44, 5. Vgl. Ewald, Lehrb. §. 275, b. Sodann ist der Satz als Ausruf zu fassen. Gott selbst führt sich hiermit bei seinem Volke ein und besagt damit: Du, Volk Israel, hast mich, Jahve, als deinen Gott anzuerkennen, oder wisse: Ich, Jahve, bin dein Gott! Auch im Deut-

schen würde es vollkommen verständlich sein, wenn ein Herrscher zu einem Untergebenen spräche: ich, N. N. bin dein Herr! d. h. du hast mir zu gehorchen.

Wir müssen uns weiter daran erinnern, dass erst unter Mose und durch ihn der Name Jahve als Bezeichnung des Nationalgottes allgemein eingeführt wurde. Dieser Name war der Träger des höhern Gottesbegriffs, zu dem das Volk damals sich erhob und bezeichnet daher Gott als Geist, als das über alle Naturnothwendigkeit erhabene, schlechthin selbständige Wesen im Gegensatz zu allen Naturgottheiten anderer Nationen *). Desshalb liegt in dieser Ankündigung der Gedanke: »Ich, nämlich Jahve, der freie Geist, Ich bin dein Gott; nicht aber ist es Baal, Kamos, Tammuz oder Moloch.«

---

*) Die ältesten semitischen Gottesnamen gehen vom Begriff der Macht, der Einen, grossen Naturmacht aus. So besonders das Abstraktum אֱלֹהִים Entscheidung, Macht, Gottheit = Gott. Ebenso das mit Elohim nicht verwandte אֵל (statt אַיִל) s. m. Wurzelwtb. 626 f. Ferner שַׁדַּי der sehr Mächtige, Allmächtige, der eigentlich patriarchalische Gottesname, wurzelverwandt mit سيّد Herr, שֵׁדִים schädliche Dämonen. Es scheint besonders auch die zerstörende Naturmacht damit bezeichnet worden zu sein, entsprechend dem indischen Çiva. Vgl. das gewiss sehr alte Wortspiel bei Joel 1, 15: »Wie ein Allemachen (שׁוֹד) vom Allmächtgen (שַׁדַּי) kommts.« Bestätigend für diese Bedeutung ist es noch, dass die Aegypter ausser vielen andern semitischen Götternamen wie *Amun*, Ammon = חַמָּן, verwandt mit אוֹן Sonne, aus *amun* = *avun* erweicht; Osiris, Ptah, Joh, Hathor u. a. (s. m. Wurzelwtb. S. 737 ff.), auch dies aufgenommen haben. Es ist der Name Set, Seth, der gewöhnlich den Typhon bezeichnet und bereits auf den ältesten Denkmälern sich findet, aber merkwürdiger Weise sehr häufig ausgemeisselt worden ist. Uebrigens erscheint er auch als guter Gott, der Segen, Leben und Macht verleiht. Der Name Jahve dagegen bezeichnet Gott als rein geistige Macht.

Dieser schlechthin freie, geistige Wille, der heraus ist aus aller Natur und von allen Wesen der Welt sich unabhängig weiss, ist durch jenes energische, alles Fremdartige ausschliessende Ich vortrefflich und schon vollkommen deutlich bezeichnet. Viel matter, obwohl dem allgemeinen Sinne nach dasselbe besagend, würde dieser Ausspruch in der sonst gewöhnlichen Form eines Gebotes geworden sein, wie

תַּעֲבֹד אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ׃

oder noch deutlicher: תַּעֲבֹד אֶת יְהוָה כִּי הוּא אֱלֹהֶיךָ

Vgl. Ex. 23, 25. Deut. 6, 13. Jenes entscheidende Ich tritt auch in ähnlichen alten Kernsprüchen sehr charakteristisch hervor, z. B. Ex. 15, 26: Ich, Jahve, bin dein Heiler (=Heiland, Erlöser)! und scheint überhaupt, wie Ewald (Gesch. Isr. II, S. 115, 155) richtig bemerkt, die ächtmosaische Orakelform gewesen zu sein.

Die Richtigkeit der obigen Erklärung des ersten Gebotes lässt sich auch noch anderweitig erweisen. Jener Spruch nämlich kehrt an verschiedenen Stellen mit manchen Variationen wieder, woselbst die falsche Uebersetzung: »Ich bin Jahve euer Gott«, noch viel eher einleuchten muss, namentlich Lev. 18—20. Z. B. Lev. 18, 2: »rede zu den Söhnen Israels, so dass du zu ihnen sagst: Ich, Jahve, bin euer Gott!« Vgl. V. 4. Lev. 19, 4: »ihr sollt euch nicht hinwenden zu den Götzen und ein Göttergussbild euch nicht machen; Ich, Jahve, bin euer Gott!« Vgl. V. 31. Lev. 20, 7, 8: »heiliget euch und seid heilig! denn Ich, Jahve, bin euer Gott! Und haltet meine Gebote und vollbringt sie! Ich, Jahve, bin es der euch heiligt.« Vgl. V. 24, 26. Lev. 21, 8, 15. 22, 32. 23, 43: »In Hütten sollt ihr wohnen u. s. w. damit eure Nachkommen wissen, dass ich die Söhne Israels in Hütten wohnen liess, als ich sie herausführte aus dem Lande Aegypten, Ich, Jahve, euer Gott.« Lev. 24, 43. 25, 17, 38, 55. 26, 1: »Ihr sollt euch keinen Götzen machen und kein Holzbild noch ein Standbild euch aufrichten u. s. w. denn, Ich, Jahve, bin euer Gott!« V. 2, 11, 12, 44, 45 u. s. w.

Ferner gehören hierher Stellen wie Ex. 6, 7: »ich will euch annehmen zu meinem Volke und will euer Gott sein, und ihr werdet dann erkennen, dass Ich, Jahve, euer Gott bin, der euch herausgeführt u. s. w. Ex. 16, 12. 29, 45 f. Joel 2, 27: »So werdet ihr erkennen, dass inmitten Israels ich bin und dass Ich, Jahve, euer Gott bin und keiner sonst.« 4, 17. Jes. 45, 5 ff.: Ich, Jahve, und keiner sonst, ausser mir ist kein Gott!

אֲנִי יְהוָה וְאֵין עוֹד

Vgl. Deut. 6, 4 und viele verwandte Stellen.

Ein eigentliches Citat dieses ersten Gebotes so wie des zweiten ist offenbar Hos. 12, 10. 13, 4: »Ich, Jahve, bin dein Gott vom Lande Aegypten her, und einen Gott ausser mir kennst du nicht, und einen Befreier gibt es nicht ausser mir.« Vgl. Ps. 81, 10—12.

Eine Anspielung auf dies erste Gebot als das Grundgebot der hebräischen Religion findet sich auch Jerem. 31, 34. Der Prophet verheisst einen neuen Bund Jahves mit seinem Volke, der aber nicht wie der erste auf Steine, sondern in's Herz der Menschen eingegraben sein werde. Dann heisst es weiter V. 34: sie werden nicht noch ferner einer den Andern und Bruder den Bruder unterrichten, sprechend: »erkennet den Jahve!« דְּעוּ אֶת יְהוָה sondern sie alle werden mich kennen vom Kleinsten bis zum Grössten u. s. w. Vgl. Br. an die Hebr. 8, 10 f. Da in der ganzen Stelle vom geschriebenen Gesetz so wie von der Unterweisung besonders der Jugend die Rede ist, so wird die Beziehung jenes Lehrwortes auf das erste Gebot des Dekalogs wohl nicht zu bezweifeln sein, zumal Jeremja an einer andern Stelle, die wir später genauer untersuchen müssen, ihn ebenfalls, wenn auch etwas frei, citirt, Jer. 7, 9.

Einen wichtigen und abschliessenden Beweis, dass der erste Satz des Dekalogs als ein Gebot in dem angegebenen Sinne zu fassen ist, wird uns endlich auch der durchgehende Parallelismus

mit den Geboten der zweiten Tafel liefern, wie ich ihn weiter unten vollständig aufzeigen werde.

Geschichtlich ist nur noch zu bemerken, dass bereits der Talmud, dem die Midraschim und die meisten Rabbinen sich anschliessen, jenen Ausspruch mit dem erklärenden Zusatze als erstes Gebot gefasst hat. Ebenso das Buch Cosri, wonach das erste Gebot die Anerkennung Gottes, das zweite das Verbot einem andern Gotte zu dienen und Bilder zu machen, d. i. Gott körperlich darzustellen, enthält. Diese Eintheilung ist noch bei den jetzigen jüdischen Gelehrten die herrschende. (Vgl. Abr. Geiger, wiss. Zeitschrift für jüd. Theol. Bd. III, S. 147 ff. 462 ff.) Wir dürfen danach wohl vermuthen, dass der Mehrzahl der hebräischen Handschriften, welche das Verbot des Begehrens nicht trennen, dieselbe, gewiss sehr alte Eintheilung zu Grunde liegt, obwohl die Paraschentheilung bei dem ersten Gebote merkwürdiger Weise nicht vorkommt.

Sie war ferner schon dem Origenes bekannt; wurde aber von ihm wie von den meisten christlichen Gelehrten bis auf Gefficken (S. 182) und Ewald herab (Gesch. Isr. II, S. 151) allzu leicht verworfen, weil die Worte kein Gebot, sondern die blosse »Ankündigung des lautwerdenden Gottes« enthalten sollten. Angenommen wurde sie dagegen ausser den Rabbinen vom Kaiser Julian, Pseudojonathan; in der griechischen Kirche von Georg Syncellus (um 790) und Cedrenus (um 1130), denen sich zur Zeit der Reformation Peter Martyr und Georg Sohnius beigesellten, ohne jedoch Nachfolger und eigentliche Vertheidiger ihrer Annahme zu finden. Nach der gewöhnlichen Uebersetzung konnten die Worte allerdings etwas auffallend erscheinen, obwohl Jedermann zugeben wird, dass ohne sie alles Folgende unverständlich bleiben würde, und sie also nothwendig an die Spitze der mosaischen Gesetzgebung gestellt werden mussten.

Der auch sonst oft vorkommende Zusatz zu dem ersten Gebote: »Ich, Jahve, bin dein Gott! der ich dich herausgeführt

habe aus dem Lande Aegypten, aus dem Hause der Knechtschaft« (vgl. z. B. Ex. 6, 6 f.), gehört so wenig der ursprünglich mosaischen Form dieses Gebotes an, als die paraphrastischen Erläuterungen bei den übrigen Geboten. Er bezeichnet jedoch keineswegs blos das äusserliche Faktum des glücklichen Auszugs aus Aegypten, sondern zugleich eine religiöse Thatsache, nämlich die, dass Israel damals durch Jahve von den Fesseln des Naturdienstes frei geworden.

Das wahre Lebensprincip der hebräischen Religion ist nämlich nicht sowohl der Begriff der göttlichen Einheit, sondern der Begriff Gottes als des geistigen, von aller Naturnothwendigkeit freien Willens, der in dieser Freiheit zugleich die Macht über die Naturmächte ist. Dieses höhere Bewusstsein hatte der menschliche Geist damals von sich selbst errungen. Er fühlte sich vermöge der geistigen Kraft, in welcher er sich zu seinem Gott erhob und sich mit ihm in Einheit wusste, als Herrn und Herrscher der Schöpfung, der vor keinem Naturwesen sich zu beugen oder zu fürchten hatte. Daher weiter der sehr bezeichnende Ausdruck: Jahve, meine Kraft, meine Stärke! u. s. w. Er weiss also in seiner Einheit mit Gott sich stark, hat die göttliche Kraft und Freiheit als die seine, womit nicht im mindesten gesagt sein soll, dass der Begriff der menschlichen und der göttlichen Kraft ganz dasselbe sei. Gott selbst aber, insofern er als Geist, als von der Natur völlig freier Wille bestimmt ist, wird zugleich als die den Menschen von dem Naturzwang erlösende und befreiende Macht angeschaut. In diesem Sinn ist auch der Ausdruck zu fassen, dass Jahve, d. h. der geistige Gott, Israel von der ägyptischen Knechtschaft freigemacht habe, und weist passend auf den geschichtlichen Ursprung hin, wo die Israeliten Gott zuerst in dieser höhern Weise, oder als Gott Jahve erkannten. Vgl. Ex. 6, 3, 6, 7. Hos. 13, 4.

Zweites Gebot:

Du sollst keine andre Gottheit haben neben mir!

Der Name אלהים steht hier nicht als Plural, sondern in seiner Grundbedeutung als Abstraktum und bezeichnet den mehr unpersönlichen Begriff: Gottheit, oder die allgemeine Weltmacht. Daher kann es auch von Götzen und heidnischen Göttern stehen und wird seinem Ursprunge gemäss auch noch mit der Abstrakt- oder Pluralform *) verbunden. Namentlich bezeichnet der Ausdruck: אֱלֹהִים אֲחֵרִים in der Regel nicht »andere Götter«, wie man gemeiniglich übersetzt, sondern eine »andere Gottheit« ausser Jahve, wie אֵל אַחֵר Ex. 34, 17 und sonst. Sollte die Mehrheit gemeint sein, »andere Götter«, so stünde an unsrer Stelle der Deutlichkeit wegen auch wohl das Verbum im Plural: לֹא יִהְיוּ nicht seien dir u. s. w. Allein der Singular ist für den Gedanken des ganzen Gebotes weit energischer und treffender. Er, der ausschliesslich Eine, geistige Gott wird hiermit jeder andern Macht entgegengesetzt. Dazu kommt, dass der Götzendienst der Israeliten nicht sowohl in einer Vielheit des Göttlichen, als vielmehr in einem Naturdienste bestand, wobei aber immer noch, wie z. B. im nördlichen Reiche, die Einheit festgehalten wurde. Nur zerfiel diese Naturmacht in ihrer Offenbarung allerdings leicht in zwei sich entgegenstehende Seiten, in eine segnende und zerstörende, eine gute und böse. Der allgemeine Sinn des obigen Verbotes ist also der, ausser dem geistigen Gotte Jahve keinen andern d. i. keine Naturmacht zu verehren. Der Gedanke dieses zweiten Gebotes in Verbindung mit dem ersten ist kurz ausgedrückt Hos. 13, 4.

*) Dass die ganze Pluralbezeichnung im Semitischen wie im Indogermanischen von ursprünglichen Neutral- oder Abstraktendungen ausgieng, habe ich nachgewiesen in meiner Schrift: Die Bildung und Bedeutung des Plural in den semitischen und indogermanischen Sprachen, 1846. Vgl. bes. S. 20 ff. und mein Wurzelwörterbuch S. 434 f.

Für diese Auffassung vgl. noch Ex. 23, 13: »Den Namen einer andern Gottheit sollt ihr nicht erwähnen; er werde nicht gehört auf deiner Lippe!« Es heisst nicht: die Namen — anderer Götter u. s. w. Ebenso in der korrumpirten Stelle Ex. 22, 19: »wer einem andern Gotte *) opfert, ausser Jahve allein, der werde verbannt", d. i. dem Tode geweiht. Lev. 27, 29. Deut. 7, 4: »sie werden deine Söhne abwendig machen von mir, so dass sie einem andern Gotte dienen.« 8, 19: »wenn du Jahve, deinen Gott vergissest und einer andern Gottheit nachgehst« u. s. w. 17, 3: »(wenn Jemand) einer andern Gottheit dient und ihr huldigt, und zwar der Sonne oder dem Monde oder dem ganzen Heere des Himmels« u. s. w. Vgl. Deut. 11, 16, 28. 13, 3, 7. Jos. 24, 16. Hos. 3, 1. Jer. 1, 17. 7, 18. 16, 13. 19, 4, 13 u. s. w.

Es erklärt sich leicht, wie mit אלהים in dieser allgemeinen Bedeutung einer natürlichen Macht die Abstraktform des Plural verbunden werden konnte, so dass mit dieser Konstruktion das persönliche Ich des Gottes Jahve im scharfen Gegensatze steht. Sehr charakteristisch ist in dieser Beziehung die Abstraktform oder der Plural Ex. 32, 1: »mache uns eine Gottheit, die vor uns hergehe (יֵלְכוּ). Dann heisst es V. 4 und 8 von dem goldnen Kalbe (Stier): »dies ist deine Gottheit (אֵלֶּה אֱלֹהֶיךָ) o Israel, die dich heraufgeführt (אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ) aus dem Lande Aegypten.« Vgl. 1 Kön. 12, 28.

Der Ausdruck: עַל־פָּנַי vor mir, bedeutet wohl nicht, wie Ewald (Gesch. Isr. II, S. 6) erklärt, »als wollten sie mich unsichtbar machen, mich verdrängen«, sondern: vor meinem Angesichte oder vor mir (vgl. Ex. 33, 19. 34, 6) ist einfach so viel, als mir gegenüber. Du sollst keine andre Gottheit haben mir gegenüber, d. i. noch ausser oder neben mir! Die 70 im Exod.: *πλην εμου*. Jahve ist der ausschliesslich Eine,

*) Anstatt יחרם ist unstreitig mit den 70 (Cod. Alex.) und dem Samarit. אַחֲרֵיהֶם zu lesen. Dann folgte am Ende des Verses יֶחֱרָם, was jetzt irrig und störend versetzt erscheint.

der keine zweite Macht neben sich duldet, wie die Götter andrer Nationen.

Drittes Gebot:

Du sollst dir kein Gottesbild machen!

Der Etymologie nach bedeutet פֶּסֶל ein ausgehauenes oder geschnittenes Gebilde und zwar immer das Bild eines Gottes, Gottesbild, Abgott, Götzenbild, Richt. 17, 3, 4, sei es von Holz oder von Metall. — Allerdings hängt dies Gebot mit den beiden vorhergehenden genau zusammen und ergibt sich dem wesentlichen Gedanken nach schon aus dem ersten. Allein es war wichtig, diese Konsequenz bestimmt auszusprechen und insofern ist dies Gebot keineswegs schon mit den vorhergehenden gegeben und muss nothwendig als ein besonderes gefasst werden. Es kommt oft vor, z. B. mit ähnlicher Kürze wie hier Ex. 34, 17:

אֱלֹהֵי מַסֵּכָה לֹא תַעֲשֶׂה לָךְ

»ein Gottesbildniss sollst du dir nicht machen!« Vgl. Ex. 20, 23.

Das erste Gebot enthält also die reine Geistigkeit, das zweite die ausschliessliche Einheit, das dritte die Unabbildbarkeit Gottes.

Insofern nämlich die Idee des geistigen Gottes, der schlechthin frei von aller Naturnothwendigkeit und zugleich die absolute Macht über die Natur ist, die Grundanschauung der hebräischen Religion bildet, so ergab sich von selbst, dass dieses naturlose, geistige Wesen auch durch nichts Natürliches und Sichtbares vorgestellt und verehrt werden konnte. Himmel und Erde fassen es nicht. Alle Elemente, alle Kräfte der Natur stehen im Dienste dieses freien, über die Natur erhabenen Willens und können sein Wesen nicht ausdrücken. Nur der Menschengeist, der aus der Natur heraustritt und in seiner Freiheit sich selbst erfasst, erhebt sich denkend und anschauend zu diesem unendlichen Wesen. Seinem Begriffe nach als reiner Geist, als reine, in sich vollendete Einheit ist folglich dieser Gott unabbildbar. Nur ein Wesen, das nicht blos reine, unbedingte Freiheit, sondern zugleich Natur

ist und nothwendige Formen zu seiner Existenz hat, kann Gegenstand sinnlicher Anschauung und bildlicher Darstellung werden. Gott selbst also würde durch die Abbildung ein Naturwesen und würde damit aufhören, im wahren Sinne Gott zu sein. Dieser Satz hat noch immer seine Geltung. So wenig in der Natur schon das reine Licht, ohne Schatten und Unterschiede, ein Gegenstand künstlerischer Darstellung werden kann, ebenso wenig und noch viel weniger das schlechthin freie, absolute Wesen. Selbst von Rafael gemalt, bleibt Gott ein Götze. Vgl. Grüneisen, über bildliche Darstellung der Gottheit, 1828. Ist doch für die religiöse Vorstellung als solche schon Gott unfassbar und unbegreiflich, indem das unendliche, unbedingte Wesen nie als ein abgegränztes, in Zeit und Raum befangenes Objekt vorgestellt werden kann. Diese Gränzen von Zeit und Raum überschreitet keine Vorstellung, kein Bild.

Das mosaische Gebot spricht aber blos gegen die Abbildung Gottes, wie z. B. Jahve im nördlichen Reiche unter einem Stierbilde verehrt wurde. Es spricht nicht gegen Bilder und künstlerische Darstellungen überhaupt; denn beim Kultus bildet das Element der sinnlichen Anschauung eine ganz nothwendige Seite und findet sich daher auch bei den Hebräern. Wenn dennoch die Hebräer in der schönen Kunst nichts von Bedeutung geleistet haben, so liegt das nicht in dem obigen Verbote. Hätten sie ächten Kunstsinn besessen, sie würden genug Stoff in ihrer heiligen Geschichte gefunden und ihre Erzväter, Helden, Könige, Propheten u. s. w. dargestellt haben. Aber das Streben und Bedürfniss der Nation war ein anderes und musste ein anderes sein, da sowohl den Hebräern als allen stammverwandten Semiten wahrhaft künstlerische Anlagen fehlen.

Der nächste erläuternde Zusatz zu dem obigen Gebote (Ex. 20, 4) führt den Gedanken der Unabbildbarkeit Gottes nur weiter aus und sagt, dass er durch nichts Sinnliches und Sichtbares, möge es am Himmel, auf der Erde oder unter der Erde, d. i. in

der Unterwelt sein, dargestellt werden solle. Kein Gegenstand im ganzen Weltall kann ein Abbild von ihm geben. Darauf heisst es V. 5: »du sollst ihnen (den Naturwesen) nicht huldigen und sie nicht verehren; denn Ich, Jahve, bin dein Gott!« Die Form תָּעָבְדֵם ist sicher nicht mit Gesenius als Hofal, sondern mit Ewald (Lehrb. §. 23, c. 251, d) als Imperfekt Qal zu fassen, indem das *o* von תַּעֲבֹד nach vielfacher Analogie bei Verben und namentlich bei Substantiven, um eine Silbe weiter sich zurückgezogen und desshalb sich erhalten hat. Es steht also *tôŏb'dêm* für das gewöhnliche תַּעֲבְדֵם. Für die Zurückdrängung des *o* vgl. יָחֹנֶּךָּ statt יְחָנֶּךָּ er begnadige dich, Jes. 30, 19. Gen. 43, 29. Als Grund, warum sie kein Naturwesen anbeten sollen, wird mit den Worten des ersten Gebotes hervorgehoben, dass eben Jahve, als der von aller Natur freie, geistige Wille, ihr Gott sei und folglich jede Naturverehrung von seinem Dienste ausschliesse.

Hierauf wird dieser geistige Gott in der sittlichen Beziehung zu seinem Volke bestimmter beschrieben: »Ich, Jahve, bin dein Gott, ein eifriger Gott, der da heimsucht die Schuld der Väter an den Kindern bis aufs dritte und vierte Geschlecht, an denen die mich hassen; der aber Gnade übt am tausendsten Geschlecht, an denen die mich lieben und meine Gebote bewahren.«

Die Vorstellung von Gott als dem Eifrigen, beruht, wie hier schon der Zusammenhang anzeigt, auf dem Gedanken der reinen Geistigkeit und der von selbst damit gesetzten ausschliesslichen Einheit Gottes. Diese Idee vollendet sich in der Beziehung Gottes zu seinem Volke, von dem sie nicht zu trennen ist. Sie soll ihre Wirklichkeit und Wahrheit im Volke Israel haben und liegt ihrem eigenen Begriffe nach als eine zu vollbringende Aufgabe, als eine freie That der Sittlichkeit vor.

Israel als Volk und religiöse Gemeinde hat sich erhoben zu der Idee eines sittlichen Ganzen, einer sittlichen Einheit, die als solche der über die Natur erhobene freie Geist ist. Dieses Bewusstsein eines sittlichen Ganzen, das verwirklicht werden soll,

ist, wie gesagt, nicht zu trennen von dem höhern Bewusstsein Gottes, als des von aller Naturnothwendigkeit freien, geistigen Willens. Gott wohnt wirklich inmitten seines Volkes, das sich durch ihn begeistert und frei fühlt und so mit jeder Wurzel seines Daseins in ihm lebt und webt; 2 Kor. 6, 16. Aus dieser wahrhaften Weseneinheit, wonach der Mensch, indem er dem ewigen Gesetze des Ganzen folgt, darin zugleich dem Gesetze seines eigenen Wesens folgt, erklärt es sich auch, wie Gott als Geber und strenger Vollstrecker des Sittengesetzes aufgefasst werden konnte, da doch ein sittliches Wesen immer sich selbst bestimmen und mit Freiheit sein Gesetz sich selbst vorschreiben muss. Das Deuteronomium Cap. 30, 11 — 14 spricht es endlich auch mit klaren Worten aus, dass das Gesetz d. i. das Sittengesetz keinen transcendenten Ursprung habe, sondern aus dem innersten Wesen des Menschen selbst hervorkomme und desshalb leicht zu befolgen sei. Vgl. Ps. 40, 8 f.

Ursprünglich bezieht sich nun jener alte, oft wiederholte Ausspruch offenbar nur auf die Sünde des Natur- und Götzendienstes, die allerdings eine sehr weite Ausdehnung zuliess. Wer sich nicht zur Wirklichkeit jenes geistigen, von der Natur völlig freien, sittlichen Willens, wer sich nicht zu Gott als Geist und im Geist zu erheben vermag, der hört eben damit auf, ein wirkliches Glied der sittlichen Volksgemeinde zu sein und muss von ihr negirt werden. So erklärt sich auch, wie auf Götzendienst Todesstrafe gesetzt war.

Wenn nun noch weiter die göttliche Strafe auch auf Kinder und Kindeskinder ausgedehnt wird, so ist zu beachten, erstens, dass alles Thun und Lassen des Menschen im Allgemeinen bedingt ist durch das Ganze, dem er angehört. Auch der Gerechte fehlt und irrt mit seiner Zeit. Vgl. Jes. 6, 5. Qoh. 7, 20. So ist auch das Schicksal der Kinder im Allgemeinen nicht zu trennen vom Schicksal der Eltern; denn sie zusammen bilden Ein Ganzes.

Zweitens aber werden die Kinder hier doch nicht als völlig

schuldlos gedacht. Vielmehr ist der Sinn, dass die Sünde der Eltern auch die Sünde der Kinder und somit zugleich ihre Strafe bewirkt; denn auf alle miteinander geht der Ausdruck: »an denen die mich hassen«, d. i. die nicht den geistigen Gott anerkennen. Die einseitige Auffassung jener Worte rief den Ausspruch Deut. 24, 16. Ez. 18, 20 hervor. Vgl. schon Hos. 4, 14. Der ursprüngliche Sinn derselben kann sich aber nur darauf beziehen, dass das Geschlecht derer, die von Jahve abweichen, keine Dauer und keinen Fortgang haben könne. Sie müssen untergehen, selbst wenn sich ihre, im Abfall von Jahve beharrenden Nachkommen bis in's dritte oder vierte Glied erhalten sollten. Dann wird es sicher mit ihnen aus sein. Denselben Gedanken sprechen auch alle späteren Propheten und zwar oft noch schroffer aus.

Die Richtigkeit dieser Auffassung erhellt noch deutlicher aus dem Gegensatze. Unendlich nämlich wird der Segen sein für die, welche zu jener Freiheit gelangen, die nur in Gott, d. i. in der Erhebung über das Endliche und durch die freie sittliche That des Menschen möglich ist, also für die, wie es heisst, die Gott lieben und seine Gesetze halten.

Allgemein übersetzt man hier falsch: לַאֲלָפִים »an Tausenden«, der Gnade gegen Tausende übt u. s. w. So auch Ewald (Gesch. Isr. II, S. 108), während schon der Gegensatz zu dem vorhergehenden Verse nothwendig verlangt, dass man es fasst als »am tausendsten Geschlechte« = לְאֶלֶף דּוֹר, entsprechend V. 5: עַל שִׁלֵּשִׁים u. s. w., wonach genauer vielleicht ebenfalls אֶלֶפִים zu lesen wäre, obwohl diese Form sonst nicht vorkommt. Nur dies kann der wahre Sinn sein: Der Segen der göttlichen Gnade an seinen Getreuen ist ein unendlicher, unvergänglicher; die Strafe des Abfalls dagegen bewirkt baldigen Untergang. Die Worte sind mehrmals mit einzelnen Abänderungen wiederholt worden, z. B. Ex. 34, 7. Num. 14, 18. Jerem. 32, 18. Besonders wichtig für den angegebenen Sinn ist Deut. 7, 9—10: »So erkenne denn, dass Jahve, dein Gott, der Gott ist, der treue

Gott, der da den Bund und die Gnade bewahrt denen, die ihn lieben und seine Gebote wahren, bis in's tausendste Geschlecht (לְאֶלֶף דּוֹר), der aber vergilt denen, die ihn hassen, in's Angesicht, um sie zu vertilgen; nicht säumt gegen die, die ihn hassen, sondern in's Angesicht ihnen vergilt.«

Viertes Gebot:

Du sollst den Namen Jahve's, deines Gottes nicht aussprechen zur Falschheit!

Zu allgemein fasst man dies Gebot in dem Sinne, als sei damit ein leichtfertiges, sündliches Aussprechen des göttlichen Namens überhaupt untersagt worden, oder wie Ewald (Gesch. Isr. II. S. 152) erklärt, man solle den Namen Jahve's »nicht verwünschen, noch sonst übel von ihm reden, sondern ihn heiligen.« An eine eigentliche Lästerung und Verfluchung des göttlichen Namens zu denken, verbietet

1) schon der Sprachgebrauch, wie aus den Stellen, wo sie wirklich erwähnt wird, erhellt. Vgl. z. B. Ex. 22, 27: Gott sollst du nicht verfluchen (תְּקַלֵּל) und einen Fürsten deines Volks nicht verwünschen (תָּאֹר)! Qoh. 10, 20. Ferner Lev. 24, 10—16, wo die beiden andern Verba, die fluchen bedeuten, קבב und נקב vorkommen; aber שָׁוְא bedeutet nirgends Verfluchung. Und käme es wirklich in dieser Bedeutung vor, so wäre ein Aussprechen des göttlichen Namens zum Fluchen doch noch keineswegs ein Verfluchen Gottes selbst. Dies müsste im Hebräischen anders ausgedrückt werden. Ausserdem erscheint mir

2) ein solches Verbot für die Stiftung der neuen Gemeinde fast zu speciell und zu fern zu sein. Ein solcher Fluch geht auf das geistige und sittliche Ganze der Nation, das er nicht blos nicht anerkennt, sondern auch negiren möchte. Desshalb ist es charakteristisch und konsequent, dass die ganze Gemeinde an einem Aegypter, der den Namen Jahve's verfluchte, die Todesstrafe durch Steinigung vollzog. Lev. 24, 10 ff. Für die sittliche Einheit der Gemeinde war eine solche Auflehnung unerträglich und

sie musste als Ganzes ein solches Glied von sich ausstossen, was freilich auch ohne Todesstrafe möglich gewesen.

Endlich 3) liefert der Parallelismus mit dem vierten Gebot der zweiten Tafel: »du sollst kein falsch Zeugniss reden wider deinen Nächsten!« einen Beweis für die Unrichtigkeit der obigen Erklärung. Es kann nach jenem Parallelismus, den wir noch genauer kennen lernen werden, und schon dem Wortsinne nach, שָׁוְא nur bedeuten: Nichtiges = Falsches, Falschheit, Unwahrheit, Lüge, wie שֶׁקֶר Ex. 20, 16, wofür im Deut. 5, 18, das sehr wahrscheinlich hier ursprüngliche עֵד שָׁוְא noch erhalten ist. Ebenso steht Ex. 23, 1: לֹא תִשָּׂא שֵׁמַע שָׁוְא du sollst kein falsches Gerücht aussprechen. Da man nun beim Namen Jahve's, als dem Höchsten und Heiligsten, zu schwören und eine Aussage zu betheuern pflegte (Deut. 6, 13. 10, 20), so kann das Aussprechen dieses Namens »zur Falschheit oder Lüge« nur auf eine falscho Betheurung sich beziehen. Vgl. Hos. 10, 4: אָלוֹת שָׁוְא falsch schwören. Lev. 19, 12. Ev. Matth. 5, 33.

Die gewöhnliche Schwurformel war unstreitig חַי יְהוָה beim Leben Jahve's! d. i. so wahr Jahve lebt! Hos. 4, 15. Rut 3, 13. 1 Sam. 14, 41. Vgl. Ex. 22, 10: שְׁבֻעַת יְהוָה. Ein falsches Berufen auf den Namen Jahve's enthielt also eigentlich eine Läugnung der Wahrheit und Wirklichkeit dieses Gottes in sich, und konnte desshalb allerdings mit Recht als irreligiös hier verboten werden. Vgl. das B. der Weish. 14, 27: »Da sie leblosen Götzen vertrauen, so befürchten sie bei falschen Eiden kein Uebel.« Eine bürgerliche Strafe stand im A. T. nicht darauf. Es heisst nur in dem erklärenden Zusatze, »Jahve wird den nicht für schuldlos halten, der seinen Namen ausspricht zur Falschheit.«

Die späteren, nachexilischen Juden scheinen aber die Worte schon allgemeiner gefasst und auch auf ein leichtsinniges Aussprechen des göttlichen Namens ausgedehnt zu haben, so dass sie endlich den Namen Jahve gar nicht mehr auszusprechen wagten,

und desshalb die richtige Aussprache desselben verlernten. Allein noch Philo und viele andere verstehen das Wort שוא hier vom Meineide.

Diese zunächstliegende Auffassung der Worte trifft auch unstreitig den ursprünglichen Sinn des Gesetzgebers am genausten. Dennoch erheben sich Bedenken dagegen. Das Gebot hat nämlich einmal eine gar zu weite und allgemeine Ausdehnung. Es kann ebenso wohl auf gewöhnliche, leichtfertige Berufung auf Gott, als auch auf alles, was vor Gericht durch einen Eidschwur bekräftigt zu werden pflegt, bezogen werden. Hiermit hört es aber jedenfalls auf, ein eigentlich religiöses Gebot zu sein; denn es bezieht sich nicht sowohl auf das unmittelbare Verhältniss des Menschen zn Gott, als vielmehr auf das sittliche, gegenseitige Verhältniss der Menschen zu einander. Es gehörte mithin auf die zweite Tafel, die eben kurz ausspricht, wie die Idee Gottes als eines geistigen, schlechthin freien Willens in der sittlichen Volksgemeinde realisirt werden soll. Und ein solches Gebot enthält allerdings die zweite Tafel, wie schon oben knrz angegeben worden, so dass hiernach dasselbe Gebot, wenigstens seinem wesentlichsten Inhalte nach, unmöglich auch auf der ersten Tafel stehen kann. Das falsche Zeugniss vor Gericht soll so viel gelten als ein falscher Eid. Das drückt der Parallelismus aus. Das Aussprechen des göttlichen Namens zur Unwahrheit, welches unser Gebot enthält, muss sich desshalb specieller auf Gott selbst beziehen und einen eigentlich religiösen Sinn haben.

Wir werden die Worte unstreitig von Gelübden gegen Gott verstehen, die ebenso bindend waren, als ein Eidschwur, und mit einem solchen auch als gleichbedeutend vorkommen, Num. 30, 3, 11, 14.

Bei einem Gelübde musste nothwendig der Name des Gottes, dem Etwas gelobt wurde, ausgesprochen werden, und vielleicht war mit diesem Akte bereits in der frühsten Zeit die Erhebung der Hand (נשׂא יד) verbunden, so dass נשׂא allein schon

schwören bedeuten kann. Ex. 6, 8. Num. 14, 30. Ez. 20, 6. An unsrer Stelle steht es aber offenbar von der Erhebung der Stimme, und bedeutet daher aussprechen. Jedenfalls war ein Gelübde gegen Gott so heilig, als ein Schwur, oder vielmehr, es war die älteste, feierlichste und heiligste Weise einer Betheurung, die alsdann, aber gewiss erst später, auch zur Bewahrheitung bürgerlicher Angelegenheiten gefordert werden konnte. Vgl. Num. 30, 3:

»Wenn Jemand dem Jahve ein Gelübde angelobet oder einen Schwur thut, ein Enthaltungsgelübde (אִסָּר) auf sich zu nehmen, so soll er sein Wort nicht brechen; ganz wie es aus seinem Munde gegangen, soll er es ausführen.« Vgl. Deut. 23, 22—24.

Dass die Worte unsers Gebotes denselben Sinn im Allgemeinen ausdrücken können, ist wohl nicht zu bezweifeln, obgleich sonst andere Bezeichnungen dafür vorkommen, nämlich נָדַר, אָסַר und auch כָּרַת בְּרִית Esra 10, 3. Wir sehen hierin wirklich eine grosse Alterthümlichkeit. Vom bürgerlichen Eide ist im Dekaloge noch gar nicht die Rede. Es wird blos ein einfaches, wahrhaftes Zeugniss gefordert. Das Aussprechen des göttlichen Namens beim Schwören kann sich hier also nur auf ein feierliches Versprechen gegen Gott selbst, auf ein Gelübde, das seiner Natur nach ein eidlich angelobtes, ein Eidgelöbniss ist, beziehen. Ein solches muss unverbrüchlich erfüllt werden. Hierauf passt auch sehr gut die Begründung im Pentateuch: Gott wird den nicht für schuldlos erklären, der seinen Namen ausspricht zur Falschheit, d. i. wer bei seinem Namen ihm etwas verspricht, ohne es nachher zu halten.

So gefasst, hat das Gebot nicht nur einen sehr guten religiösen Sinn, sondern nimmt auch eine wesentliche Stelle im Dekaloge ein, ohne die er, selbst als älteste und erste Glaubensregel der israelitischen Gemeinde, unvollständig sein würde. Es fehlt nämlich ohne dies Gebot eine Hauptseite, die Idee des Opfers, die ein ganz nothwendiges Element der Religion ausmacht.

Die ursprünglichste und gewöhnlichste Art von Gelübden war nämlich die, dass man bei Gefahren, bei Unternehmungen u. s. f. der Gottheit ein Opfer gelobte, welches dann als Dankopfer mit einer festlichen Mahlzeit verbunden dargebracht wurde Lev. 7, 16. Num. 13, 3. Deut. 12, 17—18. Daher bedeutet נֶדֶר auch noch geradezu ein gelobtes Opfer, Lev. 7, 16.

Hiernach war also jedes Opfer ursprünglich ein freiwilliges, das Jeder sich selbst auflegen konnte, wie wir auch offenbar das älteste Opferwesen der Gemeinde in der mosaischen Zeit uns vorstellen müssen. Das Opfer trug noch ganz den Charakter eines freien Entschlusses, daher נְדָבָה genannt. War es aber in der Noth u. s. w. erst blos versprochen, so hiess es נֶדֶר Lev. 16, 7, und war dann allerdings bindend. Allein zu einem Gelübde bestimmte Jeder sich selbst, und in so fern war auch ein gelobdtes Opfer doch immerhin ein freies. Ein solches Dankopfer, welches grösstentheils von den Darbringenden und den dazu geladenen Gästen im Heiligthume verzehrt wurde, heisst שֶׁלֶם Vergeltung, Bezahlung, wodurch der Mensch den schuldigen Dank entrichtet, daher auch geradezu תּוֹדָה Dank genannt. Erst sehr allmählig konnte dann die allgemeine Volkssitte sich fixiren und das ganze jetzige Opferritual des Pentateuchs Gesetzeskraft erhalten.

Auch die älteren Propheten haben noch dies geschichtlich richtige Bewusstsein über die mosaische Zeit. So sagt Amos 5, 25 in diesem Sinne: »Habt ihr denn Opfer und Gabe mir dargebracht in der Wüste 40 Jahre lang, o Haus Israel«? nämlich in der systematischen und pflichtmässigen Weise, wie zu seiner Zeit. Ebenso sagt Jeremja 7, 22—23: als Gott Israel aus Aegypten geführt, habe er ihren Vätern nichts geboten in Betreff der Brandopfer und Schlachtopfer; »sondern dies gebot ich ihnen: gehorchet meiner Stimme, so will ich euer Gott sein und ihr sollt mein Volk sein«.

Dass indess die Opfer auch in der mosaischen Zeit nicht fehlen durften und sicherlich nicht gefehlt haben, das wird bei der

Erklärung der Sabbatfeier, die sich an die allgemeine Idee des Opfers anschliesst, ausführlicher erörtert werden. Dort wird auch die Idee des Opfers als einer Selbsthingabe an die göttliche Macht seine genauere Erklärung finden.

Bei unserm Gebote ist nur noch zu beachten, dass die beiden Hauptarten von Gelübden, eigentliche, positive, sowie die negativen, die Enthaltungsgelübde (אִסָּר), darunter begriffen werden können, obwohl letztere im Allgemeinen späteren Ursprungs sein dürften. Der Kampf gegen das Natürliche tritt sehr scharf und entschieden darin hervor, wesshalb diese Art von Opfer (besonders Fasten u. s. w.) mit der Zeit sehr zunimmt.

Sodann enthält das Gebot in möglichster Kürze auch eine Hauptbestimmung, die ein Gelübde gültig machte, dass es nämlich laut ausgesprochen sein musste.

Die einzelnen weitern Bestimmungen und Beschränkungen dieser Opfer (Lev. 27. Num. 30.) können wohl nicht mehr der mosaischen Zeit angehören, sondern wurden zum Theil erst durch spätere Missbräuche hervorgerufen.

Fünftes Gebot:

Gedenke des Feiertages, dass du ihn heiligest!

Der folgende Zusatz Ex. 20, 9 f. bestimmt dies Gebot näher dahin: »sechs Tage sollst du arbeiten und all dein Geschäft thun; aber der siebente Tag ist ein Feiertag für Jahve, deinen Gott. Keinerlei Geschäft sollst du thun, weder du, noch dein Sohn oder deine Tochter, dein Knecht oder deine Magd oder dein Vieh, noch dein Fremdling, der in deinen Thoren ist«! Darauf wird diese Sabbatfeier aus der Schöpfungsgeschichte begründet: »denn in sechs Tagen hat Jahve Himmel und Erde gemacht, das Meer und Alles, was darinnen ist, und dann ruhte er am siebenten Tage. Darum segnete Jahve den Feiertag und heiligte ihn«.

Es ist leicht einzusehen, dass die Idee des Sabbats auf die Darstellung des Schöpfungsaktes hier nur übertragen worden und

desshalb durch diesen nicht erklärt werden kann, obwohl der Grundgedanke des Sabbats vortrefflich darin ausgedrückt erscheint. Dieser ist selbst aber ein sehr allgemeiner, und muss hier erörtert werden.

In allen Religionsfragen nämlich, in den rohesten wie in den reinsten, kommen Fest- und Feiertage als nothwendige Elemente des Kultus vor. Wie verschieden desshalb auch die Bekenner der verschiedenen Glaubensweisen diese Ruhe und Feier jetzt auffassen mögen, ursprünglich muss überall ein und dieselbe Idee des religiösen Bewusstseins zu Grunde gelegen haben, durch welche auch der hebräische Sabbat erst in seinem letzten Grunde erklärt werden kann. Dabei ist es zunächst völlig gleichgültig, dass bei den Hebräern gerade der je siebente Tag der Woche zu diesem Feiertage bestimmt war. Diese Anordnung hieng natürlich mit der Eintheilung des Wochencyklus zusammen, der, wie es scheint, von den Babyloniern zu den übrigen Semiten und dann auch zu den Aegyptern, Griechen, Römern u. s. w. übergieng.

Ferner ist es an sich schon sehr wahrscheinlich, dass die Hebräer lange vor Mose die Sabbatruhe feierten, so dass der Verfasser der Grundschrift, der sonst noch ein sehr gutes geschichtliches Bewusstsein über die mosaische Zeit hat, die Entstehung des Sabbats bis auf den Anfang der Dinge zurückverlegen und von dem Weltschöpfer selbst ihn begehen lassen konnte. Aus dem Gebote wenigstens kann nicht gefolgert werden, dass erst Mose diesen Feiertag eingeführt. Ueberhaupt aber wird keine Zeit der Einführung, wie z. B. bei dem Namen Jahve, erwähnt. Mose behielt den Sabbat also wahrscheinlich nur bei, so gut wie andere religiöse Naturfeste (Frühlingsfest, Erntefest, die Neumonde u. s. w.), jedoch so, dass eine mehr geistige und sittliche Beziehung die natürliche Seite dieser Feste allmählig verdunkelte und verdrängte. Jedenfalls wird auch die vormosaische Zeit etwas dem Sabbat Entsprechendes gekannt haben.

Dass gerade der letzte abschliessende Tag der Woche ein

solcher religiöser Ruhetag wurde, scheint uralt zu sein und muss ursprünglich viel weiter verbreitet gewesen sein. So war z. B. dem Apoll der je siebente Tag des Monats an welchem er Opfer erhielt, geweiht. Er führte daher auch den Beinamen *ἑβδομαγέτης*. Ferner bezeichnen Hesiod, Homer und andere Dichter den siebenten Tag *) überhaupt als einen heiligen, was sich nur aus ei-

---

*) Es ist zu beachten, dass der hebräische Name für jenen Feiertag שַׁבָּת chald. שַׁבַּתָּא oder שַׁבְּתָא eine vollkommen deutliche Ableitung im Semitischen hat. Das Verbum bed. eig. zusammenziehn, daher im Arab. سبت abziehn = abscheren, abschneiden; hebr. abziehn = ablassen, abstehn, dann auch aufhören, zu Ende sein u. s. w. vgl. شَبْشَبَ complevit, absolvit. Daher ein Subst. שֶׁבֶת das Aufhören und davon ein aktives Adjektiv שַׁבָּת der aufhörende, endigende oder abschliessende sc. Tag der Woche. Vgl. über diese Aktivform Ewald, Lehrb. §. 155, c. Der Beender und Vollender der Woche wurde bei den Hebräern alsdann auch der Vollender und Beender aller Arbeit, der allgemeine Ruhe- und Feiertag; allein der Form nach kann dies nicht die Grundbedeutung sein. Dass er ursprünglich vielmehr nur den Abschluss der Woche bezeichnete geht auch daraus hervor, dass er noch für die Woche selbst steht, Lev. 23, 15: sieben Sabbate = sieben Wochen, Deut. 16, 9. Ebenso im Syrischen und Griechischen, (N. T.). Von dieser Bedeutung: Woche, als Zusammenfassung von sieben Tagen ist wahrscheinlich die Siebenzahl selbst erst benannt worden, und liegt noch ganz unverstümmelt im Sanskrit als *sapta*, Zend: *hapta*, = *ἑπτα*, *sept-em*, u. s. w. vor. Das Semitische aber bildete für diesen abgeleiteten Begriff wie gewöhnlich auch eine abgeleitete Nebenform, שֶׁבַע, die durch Vermittlung von שׁבט = שׁבץ aus dem obigen שׁבת hervorgegangen ist. Der St. שׁבע hat dieselbe Grundbedeutung und ist verwandt mit שׂבע zusammengezogen = voll, angefüllt, daher satt sein. Vergl. Arab. سبت abscheeren, abschneiden, mit سبع abnehmen, wegnehmen, stehlen; سَبُعٌ Raubthier. سبغ IV. copio-

ner uralten, weitverbreiteten Weihe dieses Tages erklärt. Daran schliesst sich auch offenbar die Heiligkeit der Siebenzahl überhaupt, die in den Göttersagen des Morgen- und Abendlandes eine so bedeutende Rolle spielt. Die 7 Planeten, welche ziemlich früh bei den Chaldäern, Aegyptern, Indern u. a. den einzelnen Wochentagen vorgesetzt wurden, haben diese Heiligkeit nicht erst hervorgerufen.

Hieran knüpft sich aber ein, wie es scheint, ziemlich alter Irrthum. Der siebente Wochentag wurde nämlich dem Saturn geweiht, der ursprünglich jedoch nichts weniger, als ein Planetengott oder Genius des äussersten der 7 Planeten war, sondern ein allgemeiner Weltgott, ein schöpferisches Princip, griech. *Κρονος* d. i. Schöpfer (v. *κραινω* vollbringen, hervorbringen, lat. *creare*, sanskr. *Kri*, machen *), bei den Römern mehr ein Natur-

---

sum, completum fecit. Daher שֶׁבַע Abschluss der Woche, der 7te Tag = sieben, und שָׁבוּעַ die Woche wie chald. שַׁבְּתָא, griech. und lat. *ἑβδομας*, welches 2 Makk. 6, 11. auch Sabbat, bedeutet. Vgl. auch im Ungar. *hét* (statt *heht* = *heft*) Woche und sieben. Zu dieser Zusammenstellung des Sabbats mit der Siebenzahl im Indogermanischen glaube ich um so mehr berechtigt zu sein, als die übrigen Zahlen von 1—6, wie ich in meinem hebr. Wurzelwörterbuche zu zeigen suchte, im Semitischen meistens eine deutliche Etymologie haben, während sie im Indogermanischen kaum eine irgend erträgliche Deutung zulassen. Die S. 311 versuchte Erklärung der Siebenzahl nehme ich hiermit zurück.

*) Mit dem abstrakten und leeren Begriff der Zeit (*χρονος*) hat Kronos nichts zu schaffen. Verwandt ist aber der Name der altpersischen Urgottheit *Zervane Akerene*. Das erste Wort kann schon nach den Lautgesetzen nicht vom sanskr. *sarva*, all, stammen (dies lautet wahrscheinlich *haurva*), sondern gehört zu der Wurzel *hri* fassen, halten (vgl. *χειρ*, *αἱρω*), daher ein skr. Subst. *harana* n. 1, das Fassende, Haltende, Arm, Hand, 2, Gold, wie *hari* gelb, grün, goldfarbig, dann auch Lichtstrahl, Sonne, Mond, ferner Bezeichnung des Vischnu, Çiva und Brahma. Ebenso

und Saatengott, daher *Saturnus*. Er galt später als der Gott der goldenen Urzeit, des glücklichen, patriarchalischen Naturlebens, das man sich einmal des Jahrs, am Kronosfeste in Athen (im ersten Monat des Jahrs, am 12ten Hekatombäon) und an den Sa-

---

ein verwandtes adj. *harina* gelb, weiss, Sonne, Vischnu, Civa. Im Neupers. entspricht vollkommen زر *zer*, Gold, *zerrin*. golden, *zerd* gelb = *harita* im Skr. Die Endung *vân* ist eine Ableitungssilbe für Subst. und Adj. Danach könnte *zervane* bed. das (Alles) umfassende Wesen; weit wahrscheinlicher aber das Lichtvolle, das glänzende, strahlende Wesen, wie *hari* als Beiname des Vischnu u. s. w. Das zweite Wort *akerene* gehört zu der skr. Wurzel *Kri* machen, bewirken (Präsens in den Veden: *Kri-nómi*, im Zend: *Kĕrĕ-naô-mi*), davon ein Subst. *Karana*, n. Ursache, (das wodurch etwas bewirkt wird,) Grund, Beweggrund, Motiv. Das kurze *a* im Zend kann nicht das a privativum sein, so dass das Wort nach Anquetil das gränzenlose, nach Bohlen das ungeschaffene bezeichnete, sondern ist entstanden aus dem sanskrit. *sam* (= συν) *sa* = *á* und *á* in ἁπαντα alle zumal, zusammt, ἀκοιτις, ἀλοχος Bettgenossin (v. κοιτη und λεχος Bett) u. s. w. so dass das Verb. *kri* mit *sam* wörtlich bedeutet: *conficere*. Daher stammt bekanntlich *sanskrita*, vollendet, vollkommen. Das *ha* hat dann im Zend wie im Griech. den Hauch verloren und *akerene* heisst: die Gesammtursache *(karana)*, der letzte Grund oder Urgrund der Welt und alles Daseins. Dieser »leuchtende Grund« ist die ewige göttliche Einheit, aus der die zwei entgegengesetzten Principe der wirklichen Welt, Ormuzd und Ahriman erst hervorgiengen. Er steht im Zendavesta und schon durch den Namen *zervane* (das lichtvolle, strahlende) mit dem Himmel in Verbindung, ähnlich wie Κρονος als Sohn des Uranos und der Gäa vorgestellt wird. Diesem Grundwesen entsprechend enthält auch der wahre Offenbarer desselben, *Auramazdâ* = Ormuzd eigentlich zwei Namen: *ahura* (= sanskr. *asu-ra*) der belebende, und *mazdâ*, der grosse Setzer d. i. Schöpfer v. maz sankr. mahat = μεγας und *dâ* skr. *dhâ* = τι-θη-μι, (Tha-t). Vgl. neupers. *khudâ*, Gott, eig. der sich-selbst-Setzende; im Zend. *dâtarĕ* Schöpfer, sanskr. dhâ-tri.

turnalien in Rom (im Monat December) zu heiterer Anschauung bringen wollte. Da schwand aller Unterschied der Stände; man kehrte zurück zu der natürlichen Freiheit und Gleichheit der Menschen und der Herr bediente seine Sklaven, ähnlich wie der Perser König an einem bestimmten Festtage des Jahres seinen Thron verliess, mit seinen Unterthanen speiste und sprach: »Ich bin wie Einer von Euch«!

Weil nun der jüdische Sabbat chronologisch offenbar auf den Tag des Kronos oder des Saturn fiel, so wurde er für identisch mit diesem gehalten. Vgl. Tacit. hist. V, 4. Dio Cassius, 37, 16 ff. Derselben Ansicht sind Baur (Tübinger Zeitschr. für Theol. 1832, III, S. 145 ff.), Vatke (bibl. Theol. des A. T. S. 196), Bohlen (zur Genes.), Movers u. A. Allein eine solche wöchentliche Feier des Saturn weder als des Urgottes der grauen Vorzeit, noch als Gottes des unheilbringenden Planeten, ist irgendwie nachzuweisen. Ebenso wenig haben die Hebräer, was zur Annahme jener Hypothese doch vor Allem erforderlich wäre, die Wochentage je nach den 7 Planeten benannt, oder auch nur den letzten Tag dem Planetengotte Saturn geweiht. Dieser ist ausserdem ein ganz anderer, als der alte Urherrscher der Welt. Er ist ein finsterer, feindlicher Gott und sein Tag ein Unglückstag, so dass die Identificirung desselben mit dem jüdischen Sabbattage auf einem offenbaren Irrthume beruht. Dabei ist noch zu bemerken, dass der Saturnustag den Anfang der Woche bildete, während bei den Hebräern der Sabbat schon dem Namen nach offenbar als letzter Tag der Woche von jeher gefasst wurde. Ein und derselbe Tag (Sonnabend) konnte ebensowohl das Ende, als den Anfang bilden und es folgt gar nicht daraus, dass der Saturnstag nicht mit dem Sabbattage zeitlich zusammengefallen sei. Die Identificirung beider wäre ohne diese Annahme schwer zu erklären. Vgl. schon Ewald in der Zeitschrift für die Kunde d. Morg. III, S. 415 ff.

Wenn wir aber dennoch manches, der hebräischen Sabbatsruhe Entsprechende wohl bei allen Völkern finden, so setzt dies

keine Entlehnung, keine Uebertragung, sondern nur eine allen alten Völkern gemeinsame religiöse Anschauungsweise voraus. Diese muss jetzt genauer bestimmt werden.

Sehen wir zunächst, was jene Sabbatfeier im Einzelnen verlangte, so war das wichtigste 1) die Enthaltung von jeder Arbeit und Thätigkeit, durch welche sonst das natürliche Bedürfniss des Lebens befriedigt wird. Kauf und Verkauf selbst von Lebensmitteln war nicht gestattet, vgl. Am. 8, 5. Die für den Sabbat nöthige Nahrung musste sogar den Tag vorher gekocht werden; denn es wird ausdrücklich verboten, am Sabbat zur Zubereitung von Speisen auch nur Feuer anzuzünden, Ex. 16, 23. 35, 3. 2) Diese Ruhe und Feier ist eine Gesammtfeier des ganzen Volkes, an der Alles, Menschen und Thiere, Herren und Knechte, Einheimische und Fremde Theil nehmen sollten. Ja dieser Sabbat wurde selbst auf die Natur ausgedehnt; denn das je siebente Jahr sollte auch für die Felder und Weinberge ein Ruhejahr sein d. h. sie sollten unbebaut bleiben; was sie aber so sich selbst überlassen und ohne alle menschliche Thätigkeit erzeugten, das durfte nicht von dem Besitzer geerntet werden, sondern war Gemeingut für Alle, für Menschen wie für Thiere. Es liegt hier nichts landwirthschaftliches, sondern eine tiefe, religiöse Anschauung zu Grunde, die uralt ist. Vgl. Lev. 25, 1—8.

Endlich 3) wurde jene Gesammtfeier der Volksgemeinde durch ein besonderes Opfer begangen, Num. 28, 9. Allein die älteste und unstreitig schon mosaische Form dieses Opfers war wohl die Darbringung der 12 Brotkuchen, die auf einem eigenen Tisch in der Stiftshütte (Ex. 25, 23 ff. 37, 10 ff.) und später im Salomonischen Tempel (1 Kön. 7, 48) in zwei Reihen aufgelegt wurden. Sie hiessen לֶחֶם הַתָּמִיד das beständige oder ewige Brod, Num. 4, 7, weil sie ununterbrochen vor Jahve aufgetischt werden sollten, Ex. 25. 30; Lev. 24, 8. An jedem Sabbat wurden sie durch frische ersetzt, indem die frühern an heiliger Stätte von den Priestern verzehrt werden mussten, Lev.

24, 5—9. Gewöhnlicher heisst dies Brod לֶחֶם הַפָּנִים das Brod des Angesichtes (Jahves) d. h. Brod, welches vor dem göttlichen Angesichte im Heiligthum niedergelegt wird, Luth. »Schaubrode«. Vgl. Ex. 25, 30. 35, 13. Auch findet sich später nach Lev. 24, 6 ff. die Bezeichnung: »das Brod der Aufstellung«, לֶחֶם מַעֲרֶכֶת, was wahrscheinlich nicht sowohl auf die beiden Reihen, als vielmehr darauf geht, dass dies Brod beständig aufgelegt und bereit sein sollte, Lev. 24, 8. Vgl. Neh. 10, 34. 1 Chron. 9, 32. 23, 29. Der Begriff und die religiöse Bedeutung des Opfers lässt sich an diesen »Schaubroden« sehr deutlich nachweisen.

Zunächst ist es für den Standpunkt der hebräischen Religion ganz undenkbar und unmöglich, dass diese Brote jemals als »Symbol der gewöhnlichen, täglichen Speise Jahves« hätten angeschaut werden können, wie Winer, de Wette (Archäol.) u. A. wollen, noch auch können sie eine rein ideale Bedeutung haben, »als Himmels- und Bundesbrod für die Heiligen und Gerechten, das Symbol der Mittheilung des höchsten Lebens, der Seligkeit« u. s. w. Auf die Art lässt sich leicht Alles aus Allem machen. Wir fragen aber billig: wie konnte überhaupt das religiöse Bewusstsein der Hebräer, das seinen Gott als Geist, als schlechthin freien, naturlosen Willen dachte, dazu kommen, diesem unsinnlichen, über alles Natürliche und Endliche erhabenen Wesen Gegenstände der Natur und des natürlichen Bedürfnisses als Opfer darzubringen.

Das Opfer im allgemeinsten Sinn ist immer eine Entäusserung seiner Selbst, eine Selbsthingabe an die göttliche Macht. Dieses Selbst des menschlichen Wesens besteht aber nicht blos darin, dass es Geist, Denken, freier Wille ist, sondern ebenso wesentlich darin, dass es Natur ist und dass sein wirkliches Dasein bedingt ist durch das Dasein des Ganzen der Welt. Hierin liegt auch die Quelle aller Religion *). Denn der Mensch hat

*) Gott, das absolut freie, ewig in sich vollendete Wesen kann dess-

nicht als reiner Geist Religion, sondern nur als Geist, der zugleich der Naturnothwendigkeit angehört, aber als dieses Doppelwesen im Stande ist, sich über die Natur zu erheben und so sich selbst als ein unendlich freies und zugleich bedingtes Wesen, das als solches seinen Grund in Gott hat, zu wissen. Oder mit andern Worten: Religion besteht nicht in einer rein geistigen, jenseitigen und vom Zusammenhang der Dinge losgerissenen Einigung der Menschheit mit Gott; auch nicht in einer blossen Zurückführung der objektiven Welt auf ein höchstes Wesen, was an sich ein blosser Verstandesakt und ein todter Begriff wäre, sondern darin, dass der Mensch im Verein mit allen Menschen zugleich sich selbst und das wirkliche Weltganze als Ein Ganzes auf Gott bezieht, dass also die Menschheit sich selbst als Glied des unendlichen Ganzen der Natur und zugleich mit diesem unendlichen Ganzen weiss und anschaut als seiend in und durch Gott *). Dies ist auch die echt christliche Idee der Religion, die

---

halb keine Religion haben. Es ist wohl nichts klarer, als dies. Er wäre ja nicht das schlechthin freie, unbedingte Wesen, wenn er einem andern, höhern Wesen sich hingeben, mithin sich abhängig fühlen müsste, was ganz nothwendig zum Begriff der Religion gehört. Kurz, nur der kann Gott Religion zuschreiben, wer ihn als ein Glied in der Reihe der Wesen sich vorstellt und ihn zu einem Götzen macht, während er doch nothwendig als über der Reihe der Weltwesen und über dem Weltall stehend gedacht werden muss; d. h. alle Wesen sind mit dem Universum in Gott.

*) »Die Religionsphilosophie hat daher die Aufgabe, zu zeigen, wie der Mensch in Einem sich als ein Ganzes, als Menschheit, und die Welt als Ein Ganzes in Gott weiss«. Dieses objektive, realistische Element im Begriff der Religion hat ausser Schleiermacher (Reden über Relig.) besonders Reiff sehr nachdrücklich hervorgehoben und genauer bestimmt. Vergl. namentlich s. Abhandlung über Krause's Philosophie, Jahrbücher der Gegenwart 1845, S. 105—183. Auch Krause bezeichnet im Allgemei-

Idee des Reiches Gottes auf Erden, das zwei Elemente, das Reich der Freiheit und das Reich der Natur umfasst.

Nur in dieser innigsten Einigung sowohl mit dem Ganzen der Menschheit, als namentlich auch mit dem Ganzen der Natur, der Welt, des Universums hat der einzelne Mensch Religion; denn erst hiemit erkennt er wirklich ein schlechthin durch sich selbst seiendes, voraussetzungsloses Wesen an, in welchem er selbst mit der Totalität des wirklichen seinen Grund hat.

Der Mensch hört also nicht auf, indem er sich frei weiss, ein Naturwesen zu sein, sondern bleibt zugleich gebunden an die ewige Ordnung des Ganzen, die von menschlichem Wollen und Wissen völlig unabhängig ist. An diese ewige, über alle Willkür erhabene Ordnung sind alle Wesen der Natur gekettet. Jedes ist bedingt durch das Ganze. Jeder Naturkörper schon zieht alle anderen Naturkörper an, so wie er selbst von allen angezogen und getragen wird. Und der Mensch unterscheidet sich nur dadurch von einem blossen Naturwesen und ist nur dadurch Geist, dass er dies sein Doppelwesen denken und zum Gegenstande seines Bewusstseins machen kann. Nur dadurch hat er auch Religion, dass er das bewusstlose Sein aller Wesen und seines eigenen Wesens als in Gott gegründet anschauen, sich objektiv machen und darin sich wissen kann.

Dieser Begriff der Religion, der das lebendige und dem Menschen immanente Princip aller Religionen war und ist, setzt uns allein in den Stand, die Idee des Opfers und namentlich die des hebräischen Opfers, gehörig zu würdigen und zu begreifen.

Das Opfer ist ein wesentliches Element des Kultus. Die Aufgabe des religiösen Kultus ist es aber, jene Gewissheit, welche unmittelbar mit der Selbstgewissheit des Menschen gegeben ist, dass wir nämlich in der Hingabe an das unendliche Ganze zu-

---

nen jene beiden Elemente der Religion sehr treffend durch Naturinnigkeit und Gottinnigkeit.

gleich mit diesem unendlichen Ganzen in Gott sind, und dass dieses unser Leben und Weben in Gott das wahre menschliche Wesen ausmacht, objektiv darzustellen und zur Anschauung zu bringen. Der Kultus stellt also nicht das Wesen Gottes, sondern das rein menschliche Wesen dar, insofern es nämlich seine Wirklichkeit in Gott hat und sich als Eins mit Gott anschaut. »Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht«, Evang. Mark. 2, 27.

Hieraus wird zunächst jenes einfache Sabbatopfer, die Darbringung der 12 Brote, begreiflich werden. Die natürliche Hingabe dieser Dinge ist nichts anders, als die Selbsthingabe des Menschen an die göttliche Macht, von der er als Naturwesen sich abhängig weiss. Der Mensch gibt sich also durch dieses natürliche Opfer dem unendlichen Ganzen der Natur hin, weiss sich darin abhängig von demselben und so zugleich mit dem unendlichen Ganzen in Gott gegründet. »Siehe, Jahves, deines Gottes, ist der Himmel und aller Himmel Himmel, die Erde und Alles, was darin ist.« Deut. 10, 14.

In dieser Selbsthingabe weiss der Mensch sich aber nicht blos abhängig, sondern bringt in derselben ebenso sehr seine Selbständigkeit, seine Selbsterhaltung in und mit dem Ganzen sich zum Bewusstsein und feiert dieselbe. Desshalb gehört es nothwendig zum Opfer, dass es grösstentheils oder auch ganz von den Menschen selbst verzehrt wird. So z. B. jene 12 Brote.

Schon dieser Genuss des Opfers, der ein sehr wesentliches Element desselben ausmacht, hätte zu einer naturgemässeren Auffassung dieses religiösen Aktes hinleiten müssen. Der Mensch nämlich als Naturwesen bedarf dieser natürlichen Gegenstände zu seinem Dasein und Bestehen. Sie sind die nothwendige Basis und Bedingung seines Seins. Er weiss aber zugleich, dass die Natur diese Gegenstände unabhängig von menschlichem Wollen und Wissen hervorbringt. Denn dass er den Boden bebaut und Bäume pflanzt, dass er Heerden unterhält u. s. f. würde ihm

wenig helfen, wenn nicht der Segen einer höhern Macht hinzukäme und das Ganze gedeihen liesse und erhielte. So entsteht im Menschen das Gefühl der Abhängigkeit von einer höhern, geheimnissvollen, göttlichen Macht, in der die Freiheit des Menschen aufgehoben ist und durch die er selbst mit dem Ganzen der Natur sich erhalten fühlt. Und dies Gefühl ist kein falsches. Es ist der unmittelbarste Ausdruck des wahren menschlichen Wesens und Bewusstseins überhaupt; es ist die Grundform, in welcher der Mensch sich praktisch als ein selbständiges Wesen, als ein sittlicher Wille darstellt.

Was bedeuten nun also die 12 Brote, die an jedem Sabbat im Tempel frisch aufgelegt wurden? Sind sie Symbol der gewöhnlichen Speise Jahve's? Gewiss nicht. Sondern die 12 Stämme Israels bedürfen zu ihrem Dasein des irdischen Brotes. Sie wissen aber, dass sie dasselbe in Wahrheit einer höhern Macht verdanken. Sie wollen es sich daher zur Anschauung bringen, dass sie dieser Macht ganz angehören und nur durch ihre Güte des Genusses der Naturgaben theilhaftig werden. Desshalb bringen sie das Brot dem Gotte dar, um es nicht als selbsterworbenes, sondern als Geschenk aus den göttlichen Händen wiederzuerhalten, und als solches von den Priestern, den Stellvertretern der 12 Stämme, es verzehren zu lassen.

Die 12 Brote lagen die ganze Woche hindurch an heiliger Stätte da und drücken sehr anschaulich und natürlich die christliche Bitte im Vater unser aus: unser tägliches Brod gib uns heute! Matth. 6, 11. Dieselbe Bitte findet sich schon in einem spätern Stücke des A. T., Sprw. 30, 8:

> Armuth und Reichthum gib mir nicht,
> Lass mich mein nöthiges Brot verzehren!

הַטְרִיפֵנִי לֶחֶם חֻקִּי, wovon das neutestamentliche: *τον αρτον ἡμων τον επιουσιον δος ἡμιν σημερον* nur eine etwas freie Uebersetzung zu sein scheint.

Keinen andern Sinn haben ursprünglich in der hebräischen

Religion alle Opfer von Naturprodukten, die die Opfernden grösstentheils selbst genossen. So namentlich die Dankopfer von Privatpersonen. Ferner die Erstlingsgarbe am Passah, die Erstlingsbrote am Pfingstfeste, überhaupt die Erstlingsopfer von allen Erzeugnissen des Landes, die die Priester verzehrten und die man darbrachte, bevor man selbst Gebrauch vom Uebrigen zu machen wagte. Dahin gehört auch, dass man die Früchte der Obstbäume in den ersten drei Jahren nicht genoss, im vierten sie »zu Dankfesten für Jahve« darbrachte, und erst im fünften sie sich selbst aneignete, Lev. 19, 23—25. Endlich gehört dahin die Weihe aller männlichen Erstgeburt von Thieren und Menschen. Die menschliche Erstgeburt aber konnte dem Grundgedanken des Mosaismus gemäss niemals geopfert werden, wie es auf dem Standpunkte der Naturreligion zu Zeiten wohl geschah; sie musste vielmehr immer gelöst und das Kind nur im Tempel Gott dargestellt werden, Ex. 13, 13. Num. 18, 46 ff. Unreine Thiere, die man natürlich nicht opfern durfte z. B. Esel, mussten los gekauft werden; reine dagegen, wenn sie fehllos waren, wurden geopfert.

Es offenbart sich darin ein zarter, kindlicher Sinn, der die Natur nicht selbstsüchtig als blosses Mittel für seine Zwecke benützt, sondern opfernd an die göttliche Macht, von der er sich abhängig fühlt, auch ganz sich hingibt. Dem Egoismus der Gegenwart ist dieser schöne Sinn der Hingebung beim Genuss der Natur, dieses gewissermassen sittliche Verhältniss zur Natur, fast ganz entschwunden. Um so nöthiger scheint es, hervorzuheben, dass selbst in der abstraktgeistigen Richtung der hebräischen Religion auch jene Naturseite des menschlichen Wesens zu ihrem Rechte gekommen ist, indem ohne dieselbe kein wahrhaft religiöses Gefühl, das den ganzen Menschen lebendig durchdringt, gedacht werden kann.

Wurde das Opfer, um dies noch kurz zu bemerken, ganz verbrannt, wie bei dem eigentlichen Brandopfer (עֹלָה, כָּלִיל), so

ist die völlige Selbsthingabe an die göttliche Macht nur um so stärker darin ausgedrückt. Der Sinn aber bleibt derselbe. Denn opfert Jemand in der Art ein Schaaf, ein Rind aus der Heerde u. s. w., so hat er hierdurch seinem Gefühle, dass er die ganze Heerde dem gütigen Gotte zu danken hat und nun sie fröhlich geniessen darf, ein Genüge gethan. Ist der Anlass eines solchen Opfers dagegen ein Unglück, ein Uebel, sei es ein natürliches oder ein moralisches, was man nicht genau unterschied, so hat die Selbsthingabe an die göttliche Macht den Zweck, jene Einheit und Versöhnung mit dem Ganzen wieder herzustellen. Nichts aber ist verkehrter, als die Meinung, dass jedes Opfer ursprünglich ein Sühnopfer gewesen.

So weit musste hier die allgemeine Idee des Opfers, die, wie sich zeigen wird, mit der Idee der Sabbatfeier eng zusammenhängt, entwickelt werden.

Diejenigen irren unstreitig sehr, welche im Sabbat eine Einrichtung erblicken, »wornach Mose seinem bisher mit Arbeiten geplagten Volke für die Zukunft hätte einen wöchentlichen Ruhetag gönnen, und es zugleich Milde gegen Knechte und Vieh lehren wollen« (DE WETTE Archäol. §. 214, b), eine rationalistische Erklärung, die sich schon im Deuteron. 5, 14 f. findet und den späteren Ursprung dieses Buches mitbeurkundet. EWALD zwar (Gesch. Isr. II, S. 152) hält diesen Grund für alterthümlicher, als den von der Schöpfung entlehnten im Exodus; aber gewiss sehr mit Unrecht, wie wir weiter unten sehen werden.

Ebenso wenig begreift man das wahre Wesen der Sabbatfeier, wenn man darin eine Einrichtung zu frommen Betrachtungen und Andachtsübungen findet, eine Einrichtung, um »unter dem Stillstande der gewöhnlichen niedern Geschäfte und Sorgen des Lebens sich desto eifriger wieder im Heiligen zu sammeln«, mithin eine stets sich erneuende »Zurechtweisung« der Gemeine, und eine rein geistige Feier, »sich immer wieder zu dem reinen Geiste Jahves hinaufzuwenden.« (EWALD, Gesch. Isr. II, S. 142 f.

152.) Die Deutung ist viel zu allgemein, zu abstrakt, zu unbestimmt, und erklärt die Gebräuche dieser Feier durchaus nicht. Man müsste sonst zu Allegorien seine Zuflucht nehmen. Fromme Andachtsübungen oder eine »rein geistige Sabbatfeier« ist auch nirgends geboten. Vielmehr war der Sabbat ein Fest- und Freudentag, an dem man nicht fastete, sondern seines Daseins froh zu werden suchte. Erst in späterer Zeit, besonders nach dem Exile, wurde dem natürlichen Entwicklungsgange der jüdischen Religion gemäss jene Sabbatfeier eine mehr betrachtende, erbauliche, kirchliche. Aber noch der Sonntag der ältesten Christen wurde sehr heiter und fröhlich begangen. — Wie aber mag Ewald nach seiner Auffassung die 12 Brote mit dem Sabbat in Verbindung bringen? Wie will er vor Allem die Vollendung des Sabbat-Cyklus, das je siebente Jahr, das Sabbatjahr irgendwie genügend erklären?

Wir gehen bei der Deutung des Sabbats am zweckmässigsten von dem Sabbatjahre aus, in welchem der wahre, ursprüngliche Sinn dieser Feier am treusten und alterthümlichsten sich erhalten hat. Die einzelnen Bestimmungen hierüber sind schon S. 37 f. angegeben worden. Die Hauptsache war, dass im je siebenten Jahre das ganze Land unbebaut liegen bleiben sollte, und dass Alles, was die Natur auf die Art ohne Zuthun des Menschen hervorbrachte, von den Grundbesitzern nicht geerntet werden durfte, sondern Gemeingut für Jedermann war.

Offenbar wurde damit nicht eine ganz allgemeine Ruhe des Bodens überhaupt bezweckt, sondern diese Ruhe, wie es ausdrücklich heisst, galt dem Jahve; d. h. der Mensch wollte sich zur unmittelbaren, lebendigen Anschauung bringen, dass er das, was die Natur erzeugt, und was zugleich die Bedingung seines Lebens ausmacht, nicht seiner eigenen Thatkraft, sondern einem höhern, allwaltenden Wesen verdankt. Desshalb sollte im Sabbatjahre der ganze Boden dieser höhern Macht, der er in Wahrheit auch angehörte, überlassen bleiben. Und in dieser Gesammt-

feier der Natur hatte der Mensch die erhebende Anschauung, dass er selbst als Glied dem unendlichen Ganzen der Welt angehöre, und dass er in und mit diesem Ganzen sein Bestehen und seinen ewigen Grund in Gott habe.

Das gewöhnliche Verhältniss des Menschen zur Natur ist sonst ein anderes. Er muss mühsam den Boden urbar machen und bestellen, muss die Saaten selbst hegen und schirmen, und auf die Art im Schweisse des Angesichts sein Brot essen. Allein das religiöse Gemüth nimmt auch das, was die Natur ihm so darbietet, nicht als selbstgeschaffenes Mittel der Erhaltung nur in Anspruch, sondern gibt sich dabei dieser Macht, von der es sich doch im Innersten abhängig fühlt, auch ganz hin, wobei dann von selbst die höhere Beziehung auf Gott hervortritt.

Der religiöse Mensch fühlt sich also ohne sein Zuthun in und mit dem Ganzen der Natur erhalten, und so zugleich mit diesem Ganzen in Gott gegründet. Dies tiefe, religiöse Gefühl tritt für die Anschauung in jener grossen Sabbatfeier sichtbar und sinnlich heraus, um dann als innere Gewissheit für's Bewusstsein um so lebendiger fortzudauern *).

Dieselbe Anschauung, die das Sabbatjahr hervorrief, liegt auch der gewöhnlichen, wöchentlichen Sabbatfeier zu Grunde, und vollendet sich nur in jener Gesammtfeier der Natur. Es ruht am Sabbat jede Arbeit, jede Thätigkeit, durch welche der Mensch sonst das natürliche Bedürfniss des Lebens zu befriedigen sucht. Er soll an diesem Tage nichts weniger als fasten und seinen Leib kasteien. Nur was er geniessen mag, muss Alles Tags zuvor bereitet und zugerichtet werden, damit er ungestört und unmittelbar

*) Am nächsten kommt dieser Auffassung des Sabbatjahres die von Baur (in der Tüb. Zeitschr. für Theol. 1832, H. III. S. 143 ff.) gegebene, wonach der Hauptzweck desselben der gewesen, den Israeliten die Wahrheit im Gedächtnisse zu erhalten, dass Jahve der wahre Eigenthümer des heiligen Landes sei, der ihnen nur die Nutzniessung der Grundstücke überlassen habe.

die Anschauung haben kann, dass er unabhängig von seinem Wollen und Wirken erhalten ist in und mit dem Ganzen der Welt. Den Sinn dieser Anschauung drückt auch die heilige Sage Ex. 16 aus, wonach das Manna am Sabbat ausblieb, dagegen Tags zuvor in doppelter Menge vom Himmel fiel.

In dieser Anschauung fühlt der Mensch sich nicht blos abhängig von dem unendlichen Ganzen, sondern weiss sich dabei zugleich aufgenommen in die ewige Ordnung desselben, so dass das Gefühl jeglichen Mangels verschwindet und er gerade in jener Abhängigkeit sich schlechthin frei und selbständig weiss. Daher der frohe Genuss des Daseins, die Freudigkeit der Sabbat- und Sonntagsfeier. Vgl. Jes. 58, 13—14. Hos. 2, 13. Sie ist, wie es Ex. 31, 13—17 kurz und treffend heisst: »ein Zeichen, ein ewiger Bund zwischen Jahve und Israel«; denn in ihr schaut der Mensch ja die unmittelbare Gewissheit an, dass er in seinem innersten Lebensgrunde auf Gott bezogen ist, dass in der ewigen Ordnung des Weltalls, wo jedes Wesen seinen Stand und sein Bestehen nur durch das Ganze hat dem es angehört, auch auf ihn gerechnet und Rücksicht genommen ist. Vgl. Ev. Matth. 6, 25—34.

Damit aber jenes Gefühl, dass der Mensch seine Erhaltung in und mit dem Ganzen der Welt nur in Gott, als dem schlechthin freien Wesen, hat, für die Anschauung rein und wirklich hervortreten kann, so müssen alle Glieder der Gemeinde an jener Ruhe und Feier Antheil nehmen. Dies ist ein sehr wesentliches Element, ohne welches jene Anschauung als eine religiöse nicht vollzogen werden kann.

Der frohe Genuss des Daseins, der aus jenem Gefühle entspringt, ist eben desshalb nichts weniger als blosser Sinnengenuss. Denn wir haben in der Anschauung unsrer Selbsterhaltung in und mit dem Ganzen der Welt zugleich die Anschauung der Erhaltung unsrer Mitmenschen, und so schliesst sich an diese Feier zugleich die Gewissheit unsrer Versöhnung mit dem Ganzen

der Welt und Menschheit als einem solchen, das in Gott gegründet und in den Armen der ewigen Liebe gehalten und getragen ist, A.G. 15, 27—28.

Nach dieser Auffassung begreifen wir nun noch deutlicher, was jenes Sabbatopfer, die Darbringung der 12 Brote, zu bedeuten hat. Der Mensch schaut darin an, dass eine höhere Macht die ganze Gemeinde erhält und ihr die tägliche Nahrung spendet.

Wir begreifen ferner, wie diese geistige Anschauung des Feiertags auch auf Gott als Weltschöpfer übertragen werden konnte. Denn was kann die göttliche Ruhe nach der Vollendung aller Werke und Wesen der Welt anders ausdrücken, als das stille, geheimnissvolle Fortbestehen derselben oder die Erhaltung des Ganzen, das in Gott seinen Grund hat.

Hieraus geht weiter auch hervor, dass diese Begründung der Sabbatfeier viel älter, tiefer und natürlicher ist, als die aus der Geschichte entnommene im Deuteronomium 5, 15, wobei das eigentlich religiöse Element durch ein moralisches zurückgedrängt erscheint.

B. Zweite Pentas.

Erstes Gebot:

Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren!

Mit diesem Gebote, das seit Philo und Josephus die jüdischen und andre Ausleger (vgl. S. 12 f.) noch mit zu den religiösen, auf das Verhältniss des Menschen zu Gott sich beziehenden, rechnen, muss ganz nothwendig die zweite Tafel, die die einfachsten Gesetze über das Verhalten der Menschen zu einander enthält, begonnen haben. Denn wie nahe auch die Analogie liegt, die Eltern als Stellvertreter Gottes zu betrachten, und wie bestimmt auch der grosse Gesetzgeber des Dekalogs diese Analogie gefühlt und

angedeutet hat, so hätte es doch fast als Gotteslästerung erscheinen können, wenn Jemand auf solche Art die Eltern in Eine Reihe mit Gott selbst stellen wollen.

Sehen wir zunächst, worauf jenes Gebot der Ehrfurcht gegen die Eltern sich gründet, und was in demselben enthalten ist.

Das Kind ist ursprünglich auf rein nothwendige, in der allgemeinen Naturordnung begründete Weise Eins mit dem Leben der Mutter. Es fühlt sich durch natürliches Bedürfniss unmittelbar abhängig von ihr und an sie hingekettet, aber so, dass es in dieser unfreien, selbstlosen Hingebung an die Mutter zugleich die volle, frohe Gewissheit seines Daseins hat und ein mit sich selbst einiger, freier Wille ist. Dies ist das rein natürliche Verhältniss, worin der Mensch als wollendes Wesen ursprünglich existirt, indem er bewusstlos dem ewigen Naturgesetze des Ganzen folgt.

Auf dieses naturgesetzliche Verhältniss des Kindes zur Mutter und durch deren Vermittlung auch zum Vater, gründet sich im Kinde, wie gesagt, das Gefühl der Abhängigkeit von den Eltern. Für die Eltern entspringt aus diesem Verhältnisse die Pflicht der Erhaltung und Erziehung ihrer Kinder, so wie das Recht und die moralische Verpflichtung, unbedingten Gehorsam von ihnen zu fordern.

Dieser unbedingte Gehorsam, die Grundlage aller Sittlichkeit, wird und muss aber ein freier Gehorsam werden, indem das Kind an die höhere Einsicht der Eltern unmittelbar glaubt und desshalb ohne Furcht, ohne Grübelei freiwillig den elterlichen Befehlen sich unterwirft. Nur so kann das Kind zu einem selbständigen, sittlich freien Wesen gebildet werden.

Hat die Erziehung und Zucht der Eltern dies letzte Ziel erreicht, so muss an die Stelle der naturgesetzlichen Abhängigkeit und des freien Gehorsams (der als Gehorsam aber immer unbedingt ist,) ein eigentlich moralisches Verhältniss der Kinder zu den Eltern treten, und wird sich im Allgemeinen als Hochachtung und Ehrerbietung äussern. Diese ist kindliche Pflicht

und dauert fort, auch wenn die Kinder längst ein eignes Familienleben gegründet. Sie stützt sich ebenfalls wie der frühere Gehorsam auf die Voraussetzung des bessern Wissens, der grössern Erfahrung, der Dankbarkeit u. s. f., und wird durch liebevolle Hingebung an den Rath der Eltern, durch Pflege und Unterstützung, überhaupt durch die freie That sich offenbaren. So wird das natürliche Verhältniss, die natürliche Einheit der Eltern und Kinder eine freie, geistige, sittliche werden, und dies fordert im Allgemeinen auch schon unser Gebot.

Nur ist zu beachten, dass die hier den Kindern zur Pflicht gemachte Ehrerbietung gegen die Eltern für die Hebräer mehr enthält, als wir gewöhnlich mit diesem Ausdrucke verbinden. Das Ansehen der Eltern, selbst bei erwachsenen Kindern, war ein unbedingtes, heiliges und unverletzliches, so dass Kinder, die sich dahin vergassen, den Eltern zu fluchen, sich thätlich an ihnen zu vergreifen oder fortwährend sich ungehorsam zeigten und schlecht lebten, mit dem Tode bestraft werden sollten, Ex. 21, 17. Lev. 20, 9. Ex. 21, 15. Deut. 21, 18 — 21. Aus diesem geweihten Ansehen erklärt sich auch der hohe Werth, den man auf den elterlichen Segen legte, so wie die Furchtbarkeit des elterlichen Fluches, Gen. 27, 4. Sir. 3, 11.

Mithin müssen wir sagen, dass unser Gebot nicht sowohl allgemeine Hochachtung und Ehrerbietung, sondern vielmehr Ehrfurcht und darauf gegründeten unbedingten Gehorsam gegen die Eltern fordert. Sie sind der sichtbare Gott für das Kind, das unmittelbar einer höhern Macht und Weisheit zu folgen lernen muss.

Diese Entwicklung war hier nothwendig, um den tiefsinnigen Parallelismus, den die religiösen und sittlichen Gebote der beiden Tafeln mit einander haben, sogleich bei dem ersten Gebote vollständig zu begreifen.

Dem ersten Gebote der zweiten Pentas entspricht nämlich das erste der ersten Tafel:

Ich, Jahve, bin dein Gott!

d. h. du hast den Jahve, den von aller Naturnothwendigkeit freien Geist, als deinen Gott anzuerkennen, dich ihm hinzugeben und ihn zu verehren. Diese Verehrung, die immer auf der Einheit des Menschen mit Gott beruht, wird aber auf dem Standpunkte der hebräischen Religion wesentlich durch die freie, sittliche That des Menschen vollzogen. Es ergeht an ihn das Gebot des Sollens, das natürliche, nothwendige und bewusstlose Sein aller Wesen in Gott zu einem geistigen, freien und bewussten Sein in Gott zu erheben; d. h. er soll durch die freie, sittliche That seine Einheit mit Gott, als dem schlechthin freien Willen, realisiren, und so sich als ein freies, selbständiges Wesen in Gott wissen.

Diese Freiheit und geistige Einigung mit Gott kann aber nur unter der Voraussetzung verwirklicht werden, dass der Mensch von Natur, ohne sein Wollen und Zuthun, mit Gott ebenso schon eins, als von ihm verschieden ist, dass er also wie das Universum seinen ewigen Grund in Gott hat. Zu diesem Lebensgrunde wird er immer wieder, wie das Kind zu seiner Mutter, sich zurückgezogen fühlen. Denn er besteht fort und fort, unabhängig vom menschlichen Wollen und Wissen, wie sehr auch das selbstbewusste Leben des Geistes dieser seiner absoluten Voraussetzung sich entfremden mag.

Hieraus erhellt nun auch, wie treffend das je erste Gebot der beiden Tafeln sich so gegenüber gestellt worden, und wie sinnreich beide sich gegenseitig erläutern.

Zunächst ergeht an den Menschen der Ruf, sich zur Anerkennung des Einen, geistigen Gottes zu erheben, und (was sich daraus von selbst ergibt,) in der unbedingten Unterwerfung unter das Gesetz (d. i. unter das Sittengesetz), das er vorschreibt, seine Einheit mit diesem Gott zu bethätigen. Gott als Geber und Vollstrecker des Sittengesetzes nimmt also dieselbe Stelle ein, wie die Eltern im Verhältniss zu ihren Kindern. Das Gesetz: »du sollst!« fordert unbedingten Gehorsam. Die sittliche Gemeinde,

welche dies Gesetz als das ihre anerkennt, fühlt sich daher auch im Kindesverhältnisse zu Gott stehend; Hos. 11, 1. Jes. 1, 2. 30, 1, 9: und Gott wird Vater genannt; Deut. 32, 5—6. Jes. 64, 7.

Zugleich liegt in diesem Parallelismus der beiden Gebote angedeutet, dass die höhere Gottesidee sich auch im Verhältniss der Eltern zu den Kindern zeigen muss, dass also die Eltern nur zu solchen Dingen die Kinder anhalten dürfen, die sie vor Gott und ihrem Gewissen verantworten können. Es liegt darin, dass sie das Kind durch die Zucht des unbedingten Gehorsams zu einem freien, sittlichen Wesen heranbilden und wirklich die Stelle Gottes bei ihm vertreten sollen.

Ich kann nicht umhin, die goldenen Worte, welche Fichte in seiner Sittenlehre S. 440 f. über dies Verhältniss gesprochen, hieherzusetzen:

„Gehorsam ist beim Kinde die Nachbildung der ganzen moralischen Denkart; darum ist er über alles wichtig. Nämlich, wie der gebildete Mensch sich verhält gegen das Sittengesetz überhaupt, und gegen den Ausführer desselben, Gott, so verhält das Kind sich gegen das Gebot seiner Eltern und die Person derselben. Wir sollen schlechthin thun, was die Pflicht gebeut, ohne über die Folgen zu klügeln; aber um es nur thun zu können, müssen wir nothwendig annehmen, dass dieselben in der Hand Gottes zum Guten ausfallen werden. So das Kind in Absicht der Befehle seiner Eltern. Im Christenthume wird Gott vorgestellt unter dem Bilde des Vaters (auch schon im Judenthume). Und dies ist vortrefflich. Nur begnüge man sich nicht damit, immer und unaufhörlich von seiner Güte zu reden, sondern man denke dabei auch an unseren pflichtmässigen Gehorsam gegen ihn und die kindliche Ergebung in seinen Willen, ohne Vernünftelei und Klügelei, und zwar die letztere nicht blos im Empfindeln und sich trösten, sondern besonders in muthiger Ausübung unserer Schuldigkeit, was auch unsere Kurzsichtigkeit dabei für Folgen zu entdecken glaubt. Ausbildung dieses Gehorsams ist das Einzige Mit-

tel, wodurch die Eltern unmittelbar eine moralische Gesinnung in dem Kinde hervorbringen können; es ist sonach ganz eigentlich ihre Pflicht, sie zum Gehorsam anzuhalten. — Es ist eine sehr falsche Maxime, welche wir, wie noch vieles andere Uebel, dem ehemals herrschenden Eudämonismus verdanken, nach welcher man bei dem Kinde Alles durch Vernunftgründe aus eigener Einsicht derselben erzwingen will. Neben andern Gründen ihrer Verwerflichkeit begeht sie auch noch den Widersinn, den Kindern um ein gut Theil Vernunft mehr zuzumuthen, als man sich selbst zumuthet; denn auch die Erwachsenen handeln grösstentheils aus Neigung, und nicht aus Vernunftgründen.«

Die kurze Begründung des Gebotes der Ehrfurcht gegen die Eltern: »damit lange dauern deine Tage in dem Lande, welches Jahve dein Gott dir geben wird«, rührt gewiss nicht von Mose, noch überhaupt nur aus seiner Zeit her, wie Ewald (Gesch. Isr. II, S. 152 f.) vermuthet. Auch zeugt der Ausdruck »lange leben« durchaus nicht von einer »auffallenden alterthümlichen Einfachheit«, indem danach ja schon die Kürze und Flüchtigkeit des Daseins zum Bewusstsein gekommen sein muss. Als ein Gut aber wurde langes Leben von den Hebräern zu jeder Zeit geschätzt, und zwar um so mehr, als der Glaube an Unsterblichkeit des Einzelnen ihrer Religion ursprünglich fremd war und ihr fremd sein musste. Das bekannte Wort Schleiermacher's (Reden über die Religion): »mitten in der Endlichkeit Eins zu werden mit dem Unendlichen, und ewig zu sein in jedem Augenblick«, bezeichnet wesentlich den hebräischen Standpunkt. Im Diesseits sollte hier Alles sich vollenden, und die göttliche Freiheit wirklich werden. Und der Mensch gieng so sehr in der sittlichen That des Lebens und in der Gewissheit seiner Einheit mit Gott auf, dass sein Herz nichts weiter wünschen konnte. Daher jene Glaubensfreudigkeit, besonders in der ältern Zeit.

Das Deuteronomium fügt hinzu: »damit lange dauern

deine Tage und es dir wohl gehe« u. s. w., womit es jenen Ausdruck nicht eigentlich verdeutlichen will, wie Ewald meint. Vielmehr gieng dieser Zusatz aus der Betrachtung hervor, dass langes Leben ohne Wohlsein eben kein sonderliches Gut sei. Insofern ist der Spruch im Exodus immerhin alterthümlicher, als dieser, und mag wohl dem Verfasser der Grundschrift angehören. Denn die Verheissung: »damit du lange lebest in dem Lande, das Jahve dein Gott dir geben wird«, konnte nur in Palästina, nachdem das Volk längst darin sesshaft geworden, in dieser Weise zur Begründung eines so allgemeinen Gebotes ausgesprochen werden. Es ist eine Verheissung rückwärts, also blosse Einkleidung, die sich öfters findet, und aus der eine besonnene Kritik nicht folgern wird, dass Mose hiernach »wirklich Palästina als Ziel der Fahrt betrachtete.« Wer zu viel aus einer Quelle schöpft, bekommt trübes Wasser. Vgl. dagegen Ex. 12, 25. Lev. 14, 34. 19, 23. 23, 10. 25, 2. Num. 15, 2. Lev. 18, 2, woselbst viele entschieden späte Gebote mit dem Zusatze: »wenn ihr in das Land kommt« eingeführt werden. Ebenso im ganzen Deuteronomium.

Zweites Gebot:

Du sollst nicht ehebrechen!

Diese Folge halte ich für die einzig richtige und ursprüngliche, und zwar aus folgenden Gründen:

1. Dies Gebot schliesst sich hierdurch sehr natürlich dem vorhergehenden an. Denn beide heben die Heiligkeit des Familienlebens hervor: die Pietät, die Ehrfurcht der Kinder gegen die Eltern, und die ehelige Treue der Eltern unter einander. Diese Familienbande bilden die natürliche Grundlage der sittlichen Gemeinde. Unser masoretischer Text unterbricht aber diese eng zusammenhängenden Gebote sehr störend durch das Verbot des Mordens.

2. Bestätigt wird diese Reihenfolge durch den Parallelismus mit den Geboten der ersten Tafel. Es entspricht nämlich genau das zweite Gebot:

Du sollst keine andre Gottheit haben neben mir!

Es ist bekannt, dass schon die ältesten Propheten, z. B. Hosea den Bund Jahves mit seinem Volke unter dem Bilde des ehelichen Verhältnisses vorstellen. Die Grundlage dieser Vorstellung und den eigentlichen Inhalt derselben bildet die natürliche und sittliche Einheit von Mann und Weib, durch welche der Mensch erst ein ganzer Mensch wird.

Dabei wird Jahve als der Mann, als gebietender Eheherr vorgestellt. Israel, die ideale, sittliche Gemeinde, ist das Weib, und die einzelnen Individuen sind ihre Kinder. Die Anschauung ist tief und treffend. Im Verhältniss zu Gott sind Mann und Weib aber nicht verschieden. Vielmehr wird die ganze Gemeinde als Weib aufgefasst. Das Verhältniss des Menschen zu Gott beruht demnach auf unbegränzter Hingabe, und zwar auf Hingabe aus Liebe, wie das Weib, zufolge des edelsten aller Naturtriebe, der nur im Weibe rein als Liebe erscheint, der Oberherrschaft des Mannes sich unterwirft. In dieser unbedingten Hingabe und Abhängigkeit fühlt aber das Weib sich schlechthin befriedigt und frei; denn diese Hingabe ist ja zugleich ihre eigene, freie That, der sittliche Zug ihres Herzens.

Es liegt in jener Vorstellung, dass die Menschheit auf naturnothwendige Weise in einem realen Zusammenhange mit Gott steht, wie die Ehe eine solche naturgesetzliche Basis hat. — Es liegt ferner darin, dass, — da das Weib, indem es dem Willen des Eheherrn sich unterordnet, darin eben ein freies, sittliches Wesen ist, — auch die Gemeinde von ihrem Gotte nicht zu sklavischer Passivität verdammt sein kann. Vielmehr soll der Mensch in Gott ein freies, selbständiges Wesen sein. — Wird das Weib dem Manne ungetreu, so ist die Ehe nothwendig gelöst. Das ist zu beachten, wenn der Abfall von Jahve, d. i. die Hingabe an

den Naturdienst, so oft mit Ehebruch und Hurerei verglichen wird.

Es ergibt sich endlich durch den aufgezügten Parallelismus noch ein wichtiges Moment, was bis jetzt nicht beachtet werden konnte. Das ist der Gedanke, dass in der Ehe die Monogamie das einzig sittliche Verhältniss des Menschen sei, wie in der Religion der Monotheismus. Nur mit Einem Weibe kann der Mann wahrhaft eins sein, so wie Gott als freier Geist ebenfalls nur Einer sein kann.

Wir schen auch hier sehr schön und tief, wie durch jene Gottesidee das ganze Leben des Menschen geheiligt und verklärt werden soll, indem an ihn der Ruf ergeht, überall die Naturbanden zu freien, geistigen Verbindungen umzugestalten, und so seine Einheit mit Gott durch That und Leben darzustellen. Mann und Weib sollen nicht blos zur Erhaltung der Gattung auf naturnothwendige Weise sich organisch vereinigen, sie sollen auch Eins sein in einem Dritten, Höheren, in Gott, der über ihrem Bunde steht.

Das wirkliche Leben des Volkes blieb freilich lange Zeit hinter dieser Aufgabe zurück. Namentlich wurde es ihm schwer, das geschlechtliche, natürliche Verhältniss zum Weibe auch als ein geistiges und sittliches zu fassen, was nur in der Monogamie möglich ist. Um so wichtiger aber ist diese Andeutung im Dekalog, die sich aus dem Wesen der hebräischen Religion von selbst ergab und später auch in der Schöpfungsgeschichte so treffend dargestellt wurde, im Gesetze aber keine besondere Stelle erhielt. Es erlaubte vielmehr die Vielweiberei, was eine von den Inkonsequenzen ist, die sich in allen Religionen finden.

3. Die angegebene Reihenfolge der Gebote findet sich noch wirklich bei den 70, im Exod. so wie im N. T. im Brief an die Römer 13, 9. Jak. 2, 11. Ev. Mark. 10, 19. Luk. 18, 20; während das Evangelium des Matthäus seinem ganzen hebräischen Charakter gemäss sich auch hier dem masoretischen Texte an-

schliesst, Matth. 19, 18. Ferner findet sich die echte Anordnung bei Philo, *de decal.* und sonst, Theophilus (*ad Autolycum* lib. 2, c. 12), bei Clemens von Alex. u. A.

Das älteste Zeugniss für die ursprüngliche Folge des Dekalogs werden wir bei Jeremja weiter unten sehen.

Drittes Gebot:
Du sollst nicht tödten!

רָצַח verwandt mit רצץ = רצע, bedeutet zerstossen, durchstossen, durchbohren, daher morden, mit Absicht und Willen todtschlagen. Indess steht es auch von blosser Tödtung, von unabsichtlichem Todtschlage, Num. 35, 11, 25, 26, 28. Deut. 19, 3, 4, und selbst von der erlaubten Wiedertödtung eines Mörders, Num. 35, 27, 30. Wir übersetzen desshalb, und auch, wie wir sehen werden, dem ursprünglichen Sinn des Gesetzes gemäss am richtigsten ganz allgemein mit Luther: du sollst nicht tödten!

Dies Gebot hat weitere und allgemeinere Bedeutung, als die beiden vorhergehenden, wesshalb es auch auf diese erst folgen kann. Es fördert die Unverletzlichkeit des persönlichen Lebens aller Glieder der Gemeinde. Auch die Eltern hatten keine Macht über das Leben der Kinder. Es waren freie, selbständige Wesen, die einer höhern Macht angehörten. Nur Gott ist Herr über Leben und Tod, 1 Sam. 2, 6. Er gibt und nimmt dem Menschen seinen Lebenshauch, Gen. 2, 7. Deut. 32, 39. Ps. 104, 29 f.

Wagt nun ein Mensch nach seiner Willkür und Gewalt das Leben seines Gleichen aufzuheben, so greift er damit eigenmächtig in die göttliche Ordnung der Natur hinein. Er vernichtet nach hebräischer Weltanschauung nicht blos das natürliche Dasein eines Menschen, sondern macht vielmehr auch dem Geiste desselben, durch den er mit Gott sich einig weiss, ein Ende, zerstört ein göttliches Ebenbild, einen Tempel Gottes, Gen. 9, 6. 1 Kor. 3, 16, 17. 2 Kor. 6, 16. Er erniedrigt also ein schlechthin freies, selb-

ständiges Wesen, einen sittlichen Willen zu einem rein natürlichen, willen- und bewusstlosen Naturkörper, und verendlicht auf die Art ein, in seiner Freiheit und Einheit mit Gott, unendliches Wesen. Diese Auffassung ergibt sich von selbst aus dem Grundgedanken der hebräischen Religion, dass nämlich der Mensch als Geist ein freies Wesen, ein sittlicher Wille in Gott ist.

Dieser Gedanke ist aber auch treffend im Dekaloge selbst ausgedrückt. Es steht nämlich mit dem Gebote: »du sollst nicht tödten!« das dritte Gebot der ersten Tafel:

Du sollst dir kein Gottesbild machen!

im Parallelismus. Wir haben oben S. 21 f. gesehen, was dies Gebot zu bedeuten hat. Das schlechthin freie, geistige, über alles Natürliche und Endliche erhabene Wesen wird durch jede Abbildung nothwendig ein endliches, beschränktes, natürliches. Es hört also durch die Verkörperung auf, das zu sein, was es seinem Begriffe nach wirklich ist.

Als naturloser, unbedingt freier Wille heisst Gott nun so oft auch »der lebendige Gott«, ein Ausdruck, der ganz mit dem Begriffe des geistigen Gottes zusammenfällt. Vgl. Jos. 3, 10. Hos. 2, 1. Ps. 42, 3. Deut. 5, 23. Jes. 37, 4, 17. Evang. Matth. 16, 16. 26, 63. 2 Kor. 6, 16. Als lebendiger = geistiger = ewiger Gott ist er unabbildbar.

Natürliche Darstellungen der Gottheit, Götzenbilder werden desshalb geradezu als eitle, nichtige Götter bezeichnet, אֱלִילִים Lev. 19, 4. 26, 1. Jes. 2, 20; sie sind הֲבָלִים ein Nichtiges, *ματαια*, Deut. 32, 21. Jer. 8, 19. Ps. 31, 7; sind ohne Geist (לֹא רוּחַ בָּם), Jer. 8, 14, und »todt«, Ps. 106, 28. Vgl. das B. der Weish. 13, 10, wo sie *νεκρα*, V. 17. 14, 29 *αψυχα ειδωλα* genannt werden. Sie haben einen Mund und reden nicht, haben Augen und sehen nicht, Ohren und hören nicht u. s. w., Ps. 115, 5 ff. So wird denn der lebendige und wahre Gott (*θεος ζων και αληθινος*) den wesenlosen Götzen (*ματαιοις*) gegenübergestellt,

1 Thessal. 1, 9. Apg. 14, 15. Sehr schön ist die Schilderung dieser Gegensätze Jer. 10, 10, 12–15:

Jahve ist Wahrheit,
Ist ein lebendiger Gott und ewiger König,
— — — — —
Der die Erde geschaffen durch seine Kraft,
Die Welt gegründet durch seine Weisheit
Und durch seine Einsicht den Himmel ausgespannt; —
Sobald er donnert ist Wassergetose am Himmel,
Er zieht Gewölk vom Ende der Erde herauf,
Bildet Blitze zum Regen
Und führt den Sturm aus seinen Kammern.
Da verdummt der Mensch, so dass er sinnlos wird,
Schämt jeder Bildner sich des Gebildes;
Denn Lüge ist sein Werk und kein Geist darin,
Nichtig ists, ein thöricht Machwerk,
Das zur Zeit der Züchtigung untergeht.

Das Gebot, den lebendigen, geistigen Gott Israels nicht abzubilden und dadurch zu verkörpern, könnte also auch so ausgedrückt werden: mach dir keinen todten Gott! oder entgeiste, entgöttere nicht das ewige Wesen der Gottheit, indem du es in die Schranken des Endlichen und Natürlichen zu bannen suchst. So entspricht diesem Gebote sehr gut das dritte der zweiten Tafel: du sollst nicht tödten! sollst also das freie, geistige Wesen des Menschen nicht gewaltsam aufheben und in ein rein natürliches, in einen bewusstlosen Körper verwandeln. Die durch den Geist, durch das höhere, sittliche Leben vermittelte Einheit des Menschen mit Gott liegt dieser Auffassung zu Grunde, und wird auch schon Gen. 9, 6 richtig angegeben.

Jener Gedanke, den der Parallelismus unserer beiden Gebote angiebt, ist auch in einer vielgedeuteten prophetischen Stelle enthalten, Zach. 12, 10. Es heisst hier, in der messianischen Zeit würden wahre Herrscher aus dem davidischen Hause dem Volke vorstehen, und alle, sowohl die königliche Familie, als

auch die einzelnen Geschlechter des ganzen Landes die tiefste Reue empfinden über das frühere unheilige, den Götzen geweihte Leben. Auf diese innerste Trauer und Busse folgt sodann Cap. 13, 1—6 die Entsündigung, worauf alle Götzen und falsche Propheten aus dem Lande vertilgt werden.

Die schwierigen Worte lauten nach dem ganz unzweifelhaft echten masoretischen Texte:

Dann werd ich ausgiessen über das Haus Davids und über die Bewohner Jerusalems
Einen Geist der Gnade und des Gnadeflehens,
So dass sie hinschauen auf mich (auf Gott) den sie durchbohrten,
Und klagen über ihn, wie man über den Einzigen klagt,
Und weinen bitterlich, wie man über den Erstgebornen bitterlich weint.

Sie blicken dann hin auf den lebendigen, geistigen Gott, dem sie durch Götzendienst sich entfremdet, den sie zu einem endlichen, todten Körper herabgewürdigt, und suchen der ewigen Gnade desselben wieder theilhaftig zu werden.

Richtig verstanden geben also die Worte einen sehr guten Sinn. Dieser Prophet hat auch sonst so starke Bilder. Vgl. auch Hos. 9, 8: ein Auflaurer ist Efraim gegen meinen Gott u. s. w.

Sehr zu beachten ist noch die durch den Parallelismus gegebene Begründung des Gebotes, keinen Menschen zu tödten. Das Leben an sich schon ist ein von menschlicher Willkür unabhängiges, von Gott verliehenes Gut, das die natürliche Basis bildet, auf welcher der Mensch sich zu Gott erheben und in ihm seiner Freiheit sich bewusst werden kann. Also wegen des göttlichen Ebenbildes, das der Mensch von Anfang an in sich getragen, wegen seiner ursprünglichen Einheit mit Gott ist auch sein Leib und Leben unverletzlich, Gen. 9, 6.

Aus diesem Grunde, weil der Menschengeist sich in seiner wahren Freiheit als sittlicher Wille erfasst, über das Natürliche

erhoben hat, und durch die freie That ein selbständiges Wesen in Gott ist, sind auch alle Menschenopfer, so wie alle Verstümmlungen des menschlichen Leibes ganz nothwendig hier ausgeschlossen. Nur auf dem Standpunkte der Naturreligion, wo das Bewusstsein noch unter den Banden der Naturmacht gefangen liegt, und der Mensch vom Ganzen der Natur als einer absoluten Macht sich abhängig fühlt, kann diese absolute Naturmacht als negativ gegen das individuelle und selbständige Leben des Menschen aufgefasst werden, nicht aber da, wo der Mensch als freier Wille das Naturgesetz seines Wesens zum Sittengesetz erhebt und so sich nicht behindert weiss von den Fesseln der Naturnothwendigkeit. Desshalb finden sich Menschenopfer besonders in solchen Religionen, wo die Gegensätze der selbständigen Einheit des Menschen mit dem Ganzen der Natur und ihrer Ordnung so wie die Abhängigkeit von derselben als absoluter Macht hervortreten. So namentlich in Indien und in den vorderasiatischen Religionen. Hier kommen auch häufig Selbstopferungen vor, indem der Mensch seine Einheit mit dem Ganzen der absoluten Naturmacht nur dadurch herzustellen weiss, dass er ihr völlig sich hingibt und sich als Einzelwesen geradezu negirt.

Dieselben Kämpfe und die damit verbundenen Menschenopfer finden wir auch noch in der ältern griechischen und römischen Religion. Wie beide Völker aber zu einem freien Staatswesen, zu einer ethischen Weltansicht sich erhoben und auf freie Weise mit dem Naturganzen sich einig wussten, da schwand von selbst die Barbarei der Menschenopfer.

Es fragt sich hier aber noch, wie die hebräische Religion, wenn sie ein Menschenleben überhaupt für etwas der Gottheit gehörendes und desshalb Unantastbares hielt, dennoch dem Menschen das Recht zuerkennen konnte, in bestimmten Fällen die Todesstrafe zu verhängen. Das hebräische Recht gieng hierin sogar sehr weit. Denn die Todesstrafe stand nicht nur auf eigentlichem Mord und unter gewissen Umständen auch auf blosser

Tödtung, sondern namentlich auf Allem, was die religiöse und sittliche Einheit der Volksgemeinde verletzte, also besonders auf Götzendienst und Zauberei, auf Gotteslästerung und Entweihung der Sabbatfeier, auf Ehebruch, auf Verfluchung der Eltern, auf Blutschande mit des Vaters Frau, mit Geschwistern, Halbgeschwistern, Schwiegertöchtern u. s. w. (Lev. 20) auf Sodomiterei und geschlechtlicher Vermischung mit einem Vieh, auf Blutessen (Lev. 7, 27. 16, 10 ff.) u. s. f.

Im Principe der hebräischen Religion liegt es blos, dass wer sich eins dieser Vergehen (wenigstens eins von den bedeutendern) schuldig macht, aus dem sittlichen Verbande der Volksgemeinde ausgestossen werden muss. Aber zu der Vernichtung seines Daseins ist weder ein zureichender Grund vorhanden, noch kann überhaupt die Berechtigung zu einer solchen Strafe irgendwie erwiesen werden. Es ist dies wiederum eine von den Inkonsequenzen der hebräischen Religion. Soll kein Mensch, weil er das göttliche Ebenbild in sich trägt, als ein blosses Naturprodukt zur Ehre Gottes geopfert werden dürfen, wie kann man ihn überhaupt dann tödten, wenn er etwa durch Lästerung, durch Entweihung des Sabbats u. s. f. die göttliche Ehre und Anerkennung verletzt hat! Ist diess in Wahrheit nicht blos eine etwas feinere Form eines Sühnopfers? Jene Verletzung aber ist ein Missbrauch seines Willens, seiner Freiheit und an dieser muss er gestraft werden, nicht aber an seinem Leib und Leben, das Gott angehört und ganz unschuldig an dem Vergehen ist.

Dies gilt selbst vom eigentlichen Morde. Nach der Grundanschauung der hebräischen Religion ist Gott allein Herr über Leben und Tod der Menschen. Auch die Rache ist sein; er ist der Vergelter. Streng genommen verliert der Mörder desshalb nun das Recht, noch ferner ein Glied der Volksgemeinde zu sein, und dies Recht darf und muss das Volk ausüben, indem es einen solchen Verbrecher verbannt, für immer exilirt. Weiter geht die

Befugniss nicht, wenn der Mensch nicht in die ewige Ordnung der Natur eingreifen und sich versündigen will.

Es ist dies einer von den Punkten, wo die hebräische Religion, wie bei der Vielweiberei, bei der Leviratsehe u. dgl. nicht im Stande war, das wirkliche Leben und die bestehende Volkssitte umzuwandeln. Die natürliche Rohheit behauptete sich und der Mensch wurde danach noch ganz wie ein blosses Naturwesen behandelt. Ein stössiger Ochse z. B. der einen Menschen verletzte, dass er starb, sollte ebenfalls gesteinigt und sein Fleisch nicht gegessen werden; Exod. 21, 28. Ein blosses Naturwesen kann man freilich auf die Art am einfachsten unschädlich machen.

Dass aber die hebräische Religion bestimmt die Idee der absoluten Unantastbarkeit des menschlichen Lebens enthält, ist in der Erzählung des ersten und zugleich furchtbarsten und unnatürlichsten Mordes, des Brudermordes, den Kain an Abel verübte, deutlich genug dargestellt worden, Gen. 4. Seine Strafe, die ihm Gott ertheilt, besteht darin, dass er »ruh- und rastlos« auf der Erde umherschweifen soll und heimathlos wird. Wer ihn aber wegen seines Brudermordes wiedertödtet »soll siebenfach gerächt werden«. Und damit ja Niemand an seinem Leben sich vergreife, macht ihm Gott der Herr ein Zeichen, an dem Jedermann erkennen soll, in wess hohem Schutze auch ein Mörder steht.

Dies Kains-Zeichen, das wir alle an uns tragen, ist eben das göttliche Ebenbild in der Menschenbrust, wodurch jeder Mensch eine absolute Berechtigung hat und nicht wie ein blosser Naturkörper behandelt werden darf. Vergl. auch Lev. 19, 18: »Sei nicht rachgierig und nachtragend gegen die Söhne deines Volks, sondern liebe deinen Nächsten wie dich selbst«! Auch auf den Fremdling erstreckt sich dies Gebot, Lev. 19, 33—34.

Wir sehen hieraus sehr entschieden, dass dem ethischen Principe der hebräischen Religion die Anmassung der Todesstrafe, selbst bei eigentlichem Morde, schnurstracks zuwider ist. Das

Gesetz also, welches befiehlt: »Leben um Leben, Auge um Auge« u. s. w. ist nur Ausdruck der im Natürlichen noch befangenen Volkssitte, und sanktionirt die Blutrache.

Noch viel weniger lassen sich die übrigen zahlreichen Fälle, wo das Gesetz die Todesstrafe vorschreibt, aus dem Geiste dieser Religion selbst erklären und rechtfertigen; ebenso wenig als die hundert tausende von Schlachtopfern, die im Mittelalter zur Ehre Gottes hingemartert und gemordet wurden, dem Geiste des Christenthums zur Last gelegt werden können.

Es ist eine demüthigende Wahrnehmung für den, der in der Geschichte dem Gange der Menschenbildung nachforscht, zu sehen, wie langsam die ewigen, unveräusserlichen Rechte der Menschheit zur Anerkennung kommen, und wie noch viel längere Zeit erforderlich ist, bevor sie im Leben eine wirkliche Gestalt gewinnen wollen. Auch das neunzehnte Jahrhundert rühme sich nicht zu sehr der Höhe seiner Bildung! Man hat zwar in den meisten Staaten, die auf Menschlichkeit Anspruch machen, die Körperstrafen endlich abgeschafft. Man will den Menschen als ein freies, vernünftiges, moralisches Wesen behandeln, nicht als ein blosses Naturwesen, als eine Sache, auf die man nur mechanich einwirken kann. Man will desshalb seinen Rücken nicht mehr mit Ruthen schlagen; der Leib hat ja auch nichts verbrochen. Aber mit dem Schwerte ihm den Kopf abzuschlagen, — ja das ist eine von den kleinen Inkonsequenzen, gegen die sich das allgemeine Rechts- und Sittengefühl unseres Jahrhunderts noch nicht empört.

Aber kommen wird einst der Tag, er wird sicher kommen, wo auch diese Barbarei aus unsern Staaten schwindet und die Blutrache nicht mehr von einem dritten kalt und besonnen ausgeübt werden wird, wo vielmehr der Staat auch im Brudermörder das Kains-Zeichen seiner ewigen Menschenwürde heilig hält und das Gebot des Dekalogs:

Du sollst nicht tödten!

als ein absolutes fasst wie es im Geiste des Gesetzgebers gefasst werden muss. Dann, wenn das Leben überhaupt erst als ein unverletzliches Gut zu allgemeiner Anerkennung gelangt, dann wird von selbst auch jedes Glied des Staates ein Menschenleben heiliger halten, als jetzt, so dass selbst die rachedürstende Leidenschaft zurückschaudern und gewiss weit seltener mit Menschenblute sich beflecken wird.

Anmerkung.

Es ist hier zwar nicht der Ort, die Gründe gegen die Todesstrafe weiter auszuführen. Genug, dass das Princip der hebräischen Religion sie verwirft. Indess einige Bemerkungen mögen hier noch stehen.

1) Auch abgesehen von dem heillosen Gepränge bei einer Hinrichtung, müsste der Staat, der Todesstrafen verhängt, als Rechtsgemeinschaft nachweisen, wodurch er überhaupt ein eigentliches Recht über ein Menschenleben haben könne. Und das sollte ihm schwer werden. Ueber sein Leben kann Niemand einen vernünftigen Vertrag abschliessen. Leib und Leben sind die absolute und von der Willkür des Menschen unabhängige Bedingung des Bewusstseins, die er desswegen auch nicht durch seine eigene Willkür aufheben darf. Der Selbstmord, den freilich sogar manche Philosophen vertheidigt haben, ist desshalb ein Eingriff in die ewige Ordnung der Natur und lässt sich ebenso wenig rechtfertigen, als wenn der Staat in diese ewige Ordnung, die in Gott ihren Grund hat, einzugreifen wagt. Nur in absoluten Staaten, wo das Oberhaupt gleichsam ein übermenschliches Wesen ist, das die Zügel der Weltregierung in Händen hat und nur Gott über die Verwaltung des Ganzen Rechenschaft schuldig zu sein glaubt, lässt sich die Todesstrafe vertheidigen. Auch Hegel begeht eine grosse Inkonsequenz, indem er beim Morde eine nothwendige Ausnahme seiner sonstigen Wiedervergeltungs- und Straftheorie gestattet.

2) Der Staat kann rechtlicher Weise einem Mörder nur solche Güter entziehen, deren er eben durch den Rechtsverein des Staates theilhaftig wird, also Eigenthum, Schutz, bürgerliche Freiheit. Er kann dessbalb einen solchen Verbrecher nur von dem Staatsverbande, den er für immer gebrochen, absolut ausschliessen, und ihn für die allgemeine Sicherheit unschädlich machen. Aber das Leben hat der Staat ihm nicht gegeben und kann desshalb auch nie das Recht haben, es Jemanden zu nehmen. Schon die Römer zeigten hier mehr Rechtssinn und wirkliche Humanität, als unser christliches Jahrhundert, indem sie einen Mörder, wenn sein Leben nicht geradezu den Staat selbst bedrohte, ins Exil schickten. Hieran knüpft sich Folgendes.

3) Man hat die Todesstrafe überhaupt als eine Nothwehr der Staatsmacht rechtfertigen wollen. Allein bei jeder Nothwehr herrscht ja nicht ein vernünftiges Recht, sondern dies ist eben aufgehoben und die Gewalt, die Selbsterhaltung macht sich geltend wie sie kann, z. B. im Kriege. Ebenso wenig ist eine Nothlüge je etwas Erlaubtes, obwohl es vielleicht Verhältnisse geben kann, wo die Noth den Menschen zu einer Lüge zwingt, z. B. gegen Kranke, Wahnsinnige, und Noth hat kein Gebot. Die Sittlichkeit aber ist da zu Ende. — Auf eine Nothwehr nun gegen eine einzelne oder auch mehre Personen kann der Staat sich so allgemein gar nicht berufen, wenn er sich nicht als gewaltig wackelig blosstellen will. Denn das Rechtsverhältniss des Staatsganzen dauert ja bei einem Morde ununterbrochen fort. Von Nothwehr kann also gar nicht die Rede sein. Vielmehr bleibt die Todesstrafe nur eine scheinbar feinere Form der rohesten Blutrache, die um so gehässiger ist, als sie mit leidenschaftslosem Blute vorbereitet und vollzogen wird.

Allerdings stellt jeder Staatsbürger durch seine bewusste Handlung ein Gesetz auf, das an ihm selbst vollzogen wer-

den muss. (»Alles, was ihr wollet, das euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen; das ist das Gesetz und die Propheten«; Matth. 7. 12.) So auch der Mörder. Sein Wille, seine Freiheit überschreitet ihre Gränzen und greift das unveräusserliche Gut eines Andern an. Dieser Wille, diese schrankenlose Freiheit muss desshalb gehemmt und gefesselt werden; aber nicht dadurch, dass man dasselbe Verbrechen an ihm begeht, sondern dadurch, dass er seiner Freiheit im Staate verlustig, also vogelfrei und rechtslos wird. Denn nur seine Freiheit hat er missbraucht, Matth. 15, 18 f.

Viertes Gebot:

Du sollst kein falsches Zeugniss ablegen wider deinen Nächsten!

Die masoretische Ordnung dieses Gebotes ist wie bei dem zweiten wiederum unrichtig. Es muss nothwendig vor dem Verbote des Stehlens stehen und zwar hauptsächlich wegen des durchgehenden Parallelismus mit den Geboten der ersten Tafel. Dort entspricht genau das vierte Gebot:

Du sollst den Namen Jahve's deines Gottes nicht aussprechen zur Falschheit!

was, wie wir S. 28 ff. gesehen, nur von Gelübden, die einem Eide völlig gleich sind, verstanden werden kann. In der Nichterfüllung eines gethanen Gelübdes sah das ganze Alterthum mit Recht eine sträfliche Verletzung der göttlichen Macht, eine Läugnung ihrer Wahrheit und Wirklichkeit, die sich aus der oben entwickelten Idee des Opfers von selbst ergab. — Positiv ausgedrückt, lautet das vierte Gebot der ersten Tafel: »Halte unverbrüchlich, was du deinem Gott gelobt und zugeschworen«! Deinem Willen und deinem ausgesprochenen Worte soll also die wirkliche That entsprechen. Der Mensch soll durch das Opfer seine Hingabe an das ewige Weltgesetz, sein Gefühl, dass er in und mit dem Gan-

zen der Natur in Gott erhalten ist, mithin das Gefühl seiner Abhängigkeit von Gott manifestiren.

Dem entspricht nun sehr gut das vierte Gebot der zweiten Tafel, welches die Pflicht der Wahrhaftigkeit gegen alle Mitglieder der Gemeinde auf das Wichtigste, auf das Zeugniss vor Gericht beschränkt. Die Wirklichkeit, der wirkliche Thatbestand soll also mit dem gegebenen Worte oder mit einer Aussage vor Gericht vollkommen übereinstimmen, und darin die sittliche Einheit der Gemeinde sich offenbaren.

Dabei ist noch zu beachten, dass jedes Zeugniss vor Gericht eigentlich vor Gott selbst, als dem entscheidenden Richter, abgelegt wurde. Daher der Ausdruck: vor Gott hintreten, einen Streit u. s. w. vor Gott bringen, d. i. vor den Richter, vors Gericht, das an heiligen Stätten gehalten wurde. Vgl. Ex. 18, 19. 21, 6. 22, 7. Deut. 19, 16—17. Es lag desshalb auch nahe, ein falsches Zeugniss überhaupt einem falschen Eide gleichzuachten. Ausserdem wurden die Zeugen später geradezu beeidigt, Lev. 5, 1.

Für das hebräische Alterthum waren aber Zeugen nicht blos bei eigentlichen Verbrechen, sondern auch bei Abschluss von Verträgen, von Käufen u. s. w. unentbehrlich, Rut 4, 9. Jer. 32, 10 ff. 25, so dass der rechtliche Schutz des Eigenthums, der Freiheit und selbst des Lebens wesentlich von der Wahrhaftigkeit des Zeugenverhöres abhieng. Auf die Aussage zweier Zeugen (die überhaupt bei jedem Vergehen erforderlich waren) konnte schon ein des Mordes Angeklagter verurtheilt werden, Num. 35, 30. Vgl. Deut. 17, 6. Mithin beruht Eigenthum, Freiheit und Leben jedes Gliedes der Gemeinde auf der Wahrhaftigkeit Aller, wodurch für jeden Einzelnen wiederum die strengste Wahrhaftigkeit gegen Alle zur unbedingten Pflicht wird. Nur dadurch kann er in einer sittlichen Gemeinschaft existiren.

Wenn der Mensch also, um es noch einmal positiv auszudrücken, nach dem vierten Gebot der ersten Tafel durch Erfüllung seines Opfergelübdes sichtbar darstellen soll, dass er als

Naturwesen in und mit dem Ganzen der Welt von Gott abhängig und erhalten ist, so fordert das parallele Gebot der zweiten Tafel, zu bethätigen, dass sein rechtliches und sittliches Leben durch die ganze Gemeinde, der er als Glied angehört, bedingt ist, zu bethätigen also seine Abhängigkeit von dem sittlichen Ganzen der Nation. Durch diese Abhängigkeit von dem Ganzen ist er allein auch ein freies, sittliches Wesen. Daraus ergeben sich alle besondern Pflichten für den Einzelnen, deren Wurzel aber Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit im weitesten Sinne ist. So entsprechen sich, indem sie sich zugleich ergänzen, die obigen beiden Gebote.

Fünftes Gebot:
Du sollst nicht stehlen!

Durch die Umsetzung des vorhergehenden vierten Gebotes folgt nun von selbst das Verbot des Stehlens als letztes auf der zweiten Tafel. Für die Richtigkeit dieser Folge zeugt

1) der Parallelismus mit dem fünften Gebote der ersten Tafel:

Gedenke des Feiertages, dass du ihn heiligest!

Wir haben oben S. 45 ff. gesehen, welche Bedeutung der Sabbat für die hebräische Religion hat. Der Mensch soll, während er 6 Tage lang gearbeitet und was er bedurft, erworben hat, am siebenten Tage durch Enthaltung von jeder Arbeit u. s. f. sich fortwährend erinnern und vergewissern, dass er in Wahrheit doch nicht durch seiner eigenen Hände Werk, sondern durch eine höhere Hand in und mit dem Ganzen der Natur erhalten ist. Er versenkt sich still und feierlich in diesen seinen ewigen Lebensgrund und schöpft aus demselben neuen Muth und neue Kraft, sein Tagwerk wieder fröhlich und voll Gottvertrauen zu beginnen. So wird die Sabbatfeier zugleich die Quelle einer nie vollendeten, sittlichen Thatenreihe.

Hält der Mensch nun die Sabbatfeier im wahren, alten Sinne,

und bringt seine Selbsterhaltung in und mit dem Ganzen der Welt, als in Gott gegründet, sich zu lebendiger Anschauung und innigster Ueberzeugung, wie mag er da je so sehr an Gott und seiner Güte verzweifeln, dass er selbst in der grössten Noth an fremdem Eigenthume sich vergreifen sollte! Daher entspricht dem Sabbatgebote als eine praktische Anwendung ganz vortrefflich unser Gebot: Du sollst nicht stehlen! und bestätigt zugleich die gegebene Auffassung dieser Feier überhaupt.

Es muss einleuchten, dass auf religiöse Weise das Eigenthum des Andern nicht besser versichert, so wie das Unmoralische des Diebstahls nicht treffender begründet werden konnte, als durch diese Hinweisung auf die ewige Weltordnung, auf die, vom Willen und von der Freiheit des Menschen unabhängige, göttliche Erhaltung und Vorsehung. Es wird angenommen, was auch noch jetzt in der Regel der Fall ist, dass Diebstahl nur aus Noth, aus Mangel und Verzweiflung geschieht. Daher auch die schöne Bitte, Sprw. 30, 7 — 9, die den besten Kommentar zu den Schlussgeboten der beiden Tafeln abgeben kann:

Zweierlei erbitt ich von dir,
Versag mirs nicht, bevor ich sterbe!
Falschheit und Lügenwort halte fern von mir!
Armuth und Reichthum gib mir nicht!
Lass mich geniessen mein nöthiges Brot,
Damit ich weder, zu satt geworden, läugne
Und sage: wer ist Jahve?
Noch stehle, wenn ich zu arm geworden,
Und so mich vergreife am Namen meines Gottes!

2) Nach der so hergestellten und begründeten Reihenfolge der Gebote bilden die Worte Ex. 20, 17: »du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus; du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib, Knecht, Magd, Ochsen oder Esel, noch irgend Etwas, was deinem Nächsten gehört«! nur eine weitere Ausführung, eine Erklärung und Specialisirung des Verbotes, nicht zu

stehlen, auf welches sie jetzt folgen. Die Versetzung dieser Worte kann theils durch das vierte Gebot: »Du sollst kein falsch Zeugniss reden gegen deinen Nächsten« veranlasst worden sein, indem mit der Erwähnung »des Nächsten« auch die übrige Reihe, welche das mannigfache Eigenthum des Nächsten hervorhebt, zusammenzugehören scheinen konnte. Man brachte sie aber einfach dadurch zusammen, dass man das Verbot des Stehlens um eins weiter hinaufrückte, eine Anordnung, die auch für dies Gebot um so passender erscheinen mochte, als es dadurch mit zwei, der äussern Form nach, völlig gleichen Geboten zusammen kam. Der Parallelismus der beiden Tafeln muss natürlich sehr bald vergessen worden sein.

Theils konnte auch das Bestreben, das Verbot des Begehrens als ein besonderes zu fassen, der Grund sein, wesshalb man es von dem des Stehlens äusserlich trennte. Dass dieser Grund aber ganz unhaltbar ist, und das Begehrungsverbot unmöglich als ein besonderes gefasst werden kann, ergibt sich aus folgenden Bemerkungen.

a) Mit dem »Begehren« ist gar nicht der blosse Wille als solcher, die böse innere Lust, oder überhaupt die Gesinnung gemeint, wie unter andern noch Ewald behauptet, sondern es kann nur ein praktisches sein, das sich als wirkliches Streben nach Etwas äussert. Es bedeutet חָמַד (von der Wurzel חם) eig. zusammenziehen, daher herbeiziehen, trachten (wie dies verwandt ist mit *trahere, τρέχειν*) erstreben, begehren, *appetere*. Vgl. حمص V. *contractus fuit;* حمض *desideravit, appetivit rem*. Vgl. mein hebräisches Wurzelwörterb. S. 262 f. — Diese Bedeutung ist gesichert. Vgl. Ex. 34, 24: »Ich werde die Völker vor dir austreiben und deine Gränze erweitern; und Niemand wird nach deinem Lande trachten (לֹא יַחְמֹד), wenn du hinaufziehst dreimal im Jahre zu erscheinen vor Jahve deinem Gott.« Hier kann חמד augenscheinlich nur so viel bedeuten als *appetere*, wonach trachten, streben, auf Etwas losgehen

u. s. w. Desshalb steht auch die Folge dieses Strebens, das wirkliche Nehmen, oftmals gleich dabei, z. B. Mich. 2, 2:

> Die da nach Feldern trachten und sie rauben,
> Nach Häusern — und sie nehmen.

Deut. 7, 25: »Du sollst nach dem Silber und Gold an ihnen (an den Götzen) nicht verlangen und dir es nehmen!« Vgl. Jos. 7, 21. — Soll dagegen mehr eine innerlich gehegte, begehrliche Lust durch חמד ausgedrückt werden, wie Sprw. 6, 25, so steht בְּלִבָּב, im Herzen, dabei:

> Begehr im Herzen ihrer Schönheit nicht,
> Sie fange dich nicht mit ihren Wimpern!

das buhlerische Weib nämlich. Einen solchen Zusatz müsste wenigstens auch unser Verbot haben, wenn es die blosse Gesinnung, also hier, den inneren Wunsch nach des Nächsten Haus und Weibe schon als sündhaft untersagen sollte. Nach dem Texte aber können wir es nur so verdeutschen: »Du sollst nicht trachten nach deines Nächsten Haus! Du sollst nicht trachten nach deines Nächsten Weib, Knecht u. s. w., noch nach irgend Etwas, was deinem Nächsten gehört!«

Aus dieser Erklärung folgt, dass diese Worte nur eine Ausführung des Verbotes, nicht zu stehlen, enthalten.

Es folgt hieraus weiter, dass der ganze Satz, der die Hauptgegenstände des Besitzes angibt, nothwendig zusammengehört, und dass man nicht mit Ewald (Gesch. Isr. II. S. 133) blos das Verlangen nach dem »Hause« des Nächsten als ein einzelnes Verbot absondern, und das übrige als Erläuterung fassen darf. Aus welchem Grunde sollte auch Mose gerade verboten haben, nach dem Hause seines Nächsten d. i. Volksgenossen, nicht zu trachten? Vielmehr

b) Mose konnte weder dies vermeinte Verbot, noch den ganzen Satz etwa als Erläuterung (mündlich) hinzufügen. Denn während alle andern Gebote die allgemeinen, religiösen und sitt-

lichen Verhältnisse der Gemeinde behandeln, führen uns hier mit einem Male Häuser, Sklaven und Sklavinnen und mannigfacher Besitz in ein geordnetes, sesshaftes Leben, wie es für die wandernden Hebräer am Sinai durchaus nicht passt. Aehnlich bei dem fünften Gebot der ersten Tafel, wo Knechte und Mägde, »der Fremdling in deinen Thoren« u. s. w. erwähnt werden. Diese Erläuterung konnte Mose so wenig geben, als die entsprechende bei dem fünften Gebot der zweiten Tafel.

Wohl aber konnte ein späterer Prophet, vielleicht der Verf. der Grundschrift selbst, sich veranlasst sehen, das allgemeine Verbot, nicht zu stehlen, auch auf die feineren Arten, wie man fremdes Eigenthum an sich zu bringen suchte, auszudehnen, zumal diese verdeckten Diebereien schon früh sehr um sich griffen. — Bereits Luther erklärt die Worte trefflich: »Mit List nach seinem Erbe oder Hause stehen, — abdringen, abwendig machen«, und führt als Beispiele an Rechtshändel bei Erbschaften, Kaufhändel, ferner das Bestreben, durch herbeigeführte Ehescheidung das Weib des Nächsten zu gewinnen. Denn aus dem ganzen Zusammenhange geht hervor, dass auch das Streben nach dem Weibe des Nächsten nicht ein Streben sein kann, sie zu verführen, sondern sie auf irgend eine listige, betrügliche Weise an sich zu bringen. Vgl. Geffcken a. a. O. S. 136 ff.

c) Diese durch Sprache und Zusammenhang gesicherte Erklärung wird auch durch das N. Test. sehr entschieden bestätigt. Indem Jesus nämlich der alttestamentlichen Moral eine reinere, innerlichere entgegensetzt, sagt er bei Matth. 5, 27 — 28: »Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt ist: Du sollst nicht ehebrechen! — Ich aber sage euch: wer ein Weib ansiehet, ihrer zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen in seinem Herzen.«

Hiernach kann Christus unmöglich das לֹא תַחְמֹד in einem rein geistigen Sinne gefasst haben; denn dass ihm diese Worte hätten unbekannt sein können, wird Niemand behaupten wollen.

Er kann sie also nur in dem auch hier vertheidigten Sinne, das Eigenthum des Nächsten, wozu auch das Weib gehörte, nicht auf unrechtmässige Weise sich anzueignen, verstanden haben.

3) Einen dritten und letzten Beweis für die ursprüngliche Reihenfolge der 10 Gebote finden wir in einem Citate bei Jeremja 7, 9, das nur auf den ersten Blick hin etwas unordentlich durcheinander geworfen zu sein scheint, in Wahrheit aber sehr ordentlich zusammenhängt. Die Worte heissen: Wie? stehlen, morden, ehebrechen; falsch schwören, dem Baal opfern und einer andern Gottheit nachgehen, die ihr nicht kanntet« u. s. w.

Jeremja nämlich steigt mit seiner Aufzählung von unten nach oben, indem er mit dem letzten Gebote der zweiten Tafel beginnt: a) stehlen, b) morden, c) ehebrechen. Hier haben wir also noch ganz dieselbe Anordnung (nur umgekehrt), als wie ich sie dem Parallelismus gemäss in dieser Schrift vertheidigt habe. Das Stehlen ist das letzte Verbot, und das über den Ehebruch kommt vor dem des Mordes.

Ebenso steigt er bei der ersten Tafel, indem er gleichfalls drei Gebote anführt, von unten nach oben: a) falsch schwören. Dies geht auf das Vierte: den Namen Gottes nicht auszusprechen zur Falschheit (zu einem falschen Gelöbniss), was mit einem falschen Schwure überhaupt ganz gleichbedeutend ist und mithin die oben gegebene Erklärung bestätigt. Es ist ein falscher Schwur, der sich auf Gott selbst bezieht. b) Dem Baal opfern (räuchern), also einem Götzenbilde, was gegen das Gebot: sich kein Bild zu machen und keinem Götzen zu dienen, verstösst. c) Einer andern Gottheit nachgehen, die sie nicht gekannt, d. i. einer andern, als Jahve, womit sie das erste und zweite Gebot übertreten. — Dass diese drei Gebote der ersten Tafel hier nur dem allgemeinen Sinne nach und nicht auch mit den bestimmten Worten des Dekalogs angeführt werden, kann nicht auffallen und kommt selbst später noch öfters vor. Vgl. Geffcken a. a. O. S. 139.

4. Resultat für die Eintheilung.

Aus dem nachgewiesenen Principe und dem inneren Zusammenhange der 10 Gebote ergibt sich nun als sicheres Resultat Folgendes:

1. Alle Eintheilungen des Dekalogs, die sich auf die älteste jüdisch-christliche Tradition stützen, sind unrichtig.

2. Namentlich ist die ursprüngliche Reihenfolge von zwei Geboten auf der zweiten Tafel zerstört worden, obwohl hier das N. T. an mehren Stellen mit den 70. (im Exod.) die echte, alte Ordnung bei dem einen noch beibehalten hat.

3. Wann diese Verwirrung in den hebräischen Text eingedrungen, lässt sich nicht sagen. Indess findet sich bei Jeremja 7, 9 noch eine Spur der Anordnung, die ich hier als die einzig echte zu vertheidigen gesucht. Danach dürfen wir wohl annehmen, dass dem Verf. der Grundschrift so wie dem Gesetzprediger im Deuteronomium die ursprüngliche Gestalt des Dekalogs noch getreu muss überliefert worden sein, und dass erst in späterer Zeit (während oder nach dem Exile) jene Versetzungen sich eingeschlichen haben können.

Die wirkliche Form des Dekalogs wird nun aber diese gewesen sein:

Zweite Tafel.

I.

כבד את אביך ואת אמך:

II.

לא תנאף:

III.

לא תרצח:

IV.

לא תענה ברעך עד שוא:

V.

לא תגנב:

Erste Tafel.

I.

אנכי יהוה אלהיך:

II.

לא יהיה לך אלהים אחרים על-פני:

III.

לא תעשה לך פסל:

IV.

לא תשא את שם יהוה אלהיך לשוא:

V.

זכור את יום השבת לקדשו:

Erste Tafel.	Zweite Tafel.
I.	I.
Ich, Jahve, bin dein Gott!	Ehre deinen Vater und deine Mutter!
II.	II.
Du sollst keine andre Gottheit haben neben mir!	Du sollst nicht ehebrechen!
III.	III.
Du sollst dir kein Gottesbild machen!	Du sollst nicht tödten!
IV.	IV.
Du sollst den Namen Jahve's deines Gottes nicht aussprechen zur Falschheit!	Du sollst kein falsch Zeugniss reden wider deinen Nächsten!
V.	V.
Gedenke des Feiertages, dass du ihn heiligest!	Du sollst nicht stehlen!

Der bedeutsame Parallelismus, in welchem die religiösen und sittlichen Gebote zu einander gestellt werden, ladet von selbst dazu ein, einige Bemerkungen über den Zusammenhang, welcher Religion und Moral im A. T. überhaupt und namentlich im Dekaloge so eng verknüpft, hier noch hinzuzufügen.

---

5. Religiöser und ethischer Charakter des Dekalogs.

Der allgemeine Begriff der Religion oder des Glaubens*), wie er S. 39 f. kurz bestimmt worden, besteht darin, dass der Mensch oder vielmehr die Menschheit sich und das Reich der Natur als Ein Ganzes in Gott weiss. In der Hingebung an das Ganze der Menschheit und an die ewigen Gesetze des Universums hat der Einzelne sodann die Anschauung, dass er unabhängig von seiner Freiheit in und mit dem Ganzen der Welt durch Gott erhalten ist. Er feiert so in jener Hingebung zugleich seine Versöhnung mit dem Ganzen und mit sich selbst als in Gott begründet; und dieses Zurückgehen in die letzte Voraussetzung des Selbstbewusstseins, dies stille Sichversenken in den wahren,

---

*) Die deutsche Sprache hat kein treffenderes Wort für Religion als Glaube im ursprünglichen Sinne, wonach es Hingebung bedeutet wie Islâm; ahd. *Ka-loupa,* fem. Daher besonders die innere Hingebung des Gemüthes an Gott. Die Wurzel lauben haben wir auch in erlauben (zugeben), ge-loben, verloben, (sich vergeben, sich hingeben, sich versprechen) u. s. w. So erklärt sich auch noch die Bedeutung von Gläubiger: 1) der Ueberlieferer, Uebergeber von Geld, daher der Schuldherr, *creditor;* 2) der Religiöse, der sich an Gott hingibt. Der Glaube enthält also gar nicht ein blosses Fürwahrhalten von Buchstaben und Dogmen, ist überhaupt kein Wissen und Denken, sondern lebendige Hingabe des ganzen Menschen an Gott, wie πιστις.

substantiellen Lebensgrund unseres Wesens ist das eigentliche Mysterium der Religion.

Wir fanden diese Anschauung in der Idee des Sabbats am vollständigsten ausgedrückt.

Auf der Grundlage dieser Hingebung in der Anschauung, dass wir Eins mit dem unendlichen Ganzen und so in Gott sind, erhebt sich nun die freie, sittliche That und die Bildung der Gemeinde. Denn jene Anschauung, dass wir alle als Glieder in die ewige Ordnung des Ganzen eingereiht und darin erhalten sind, weckt sofort das Bewusstsein, dass wir nur durch ein lebendiges Zusammenwirken mit dem Ganzen bestehen können, also dadurch, dass wir das allgemeine Gesetz des Ganzen, das Natur- oder Weltgesetz, zum Gesetz unsers Willens machen. So ist die Religion die Basis aller Sittlichkeit. Diese besteht im Allgemeinen aber darin, dass der Mensch aus seiner Isolirtheit heraustritt und sich im Ganzen fühlt und bewegt, dass er gleichmässig auf das Ganze wirkt, wie er dasselbe auf sich einwirken lässt, und so den äusseren Zwang des Naturgesetzes zum inneren, freien Motiv seines Wollens und Wirkens erhebt. So vollendet sich das religiöse Gefühl, der Glaube, in der sittlichen That des Lebens.

Diese beiden Seiten sind nun in der Religion des alten Testaments als ungeschieden und als sich gegenseitig nothwendig bedingend gesetzt. Das innere Verhältniss des Menschen zu Gott muss sich im Verhältniss der Menschen zu einander, in der sittlichen Gemeinde offenbaren und realisiren.

Das ganze Sein und Leben des Einzelnen, der ein Glied dieser Gemeinde bildet, ist aufgenommen in das höhere Bewusstsein des Sittengesetzes, welches ganz identisch ist mit dem höhern Bewusstsein von Gott, als dem schlechthin freien, über die Natur erhabenen Willen; denn dieser freie, sich selbstbestimmende Wille ist ja der Offenbarer des Gesetzes d. i. des Sittengesetzes. Die Einheit dieser beiden Seiten bezeichnet am kürzesten und

treffendsten der für die hebräische Religion so charakteristische Spruch:

Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig, Ich, Jahve, euer Gott!

Vgl. Lev. 19, 3 u. s. w. Gott heisst der Heilige, insofern er schlechthin frei, aller Naturnothwendigkeit los und ledig, mithin Geist und sittlicher Wille ist. Der Name Jahve bezeichnet eben diesen höhern Gottesbegriff.

Der Glaube, die Hingebung an dies heilige, freie Wesen kann sich also nur darin zeigen, dass auch der Mensch über die Schranken des Natürlichen und Endlichen sich erhebt und in dieser seiner geistigen Freiheit, die er durch die sittliche That des Lebens verwirklicht, mit Gott sich einig weiss. Dies besagt die Forderung: »Ihr sollt heilig sein; denn ich bin heilig«!

Schon der Dekalog hat diesen Grundgedanken des Sittengesetzes. Denn jenes energische Wort: »Ich, Jahve, bin dein Gott«! enthält eben die Anforderung, an den über die Natur erhabenen, freien Geist zu glauben. Dieser Glaube verlangt einen Kampf gegen das Natürliche. Er ist nichts Fertiges, sondern tritt als eine zu lösende Aufgabe an den Menschen heran, so dass er nur dann für den Einzelnen Wahrheit und Wirklichkeit hat, wenn er im Leben ihn realisirt. Land und Volk sollen dem Herrn angehören und ihm sich heiligen. Alle Verhältnisse des Lebens sollen von jener Idee durchdrungen und zur Wirklichkeit jener Freiheit in Gott umgestaltet werden. Das ist die Aufgabe, welche die Gemeinde Israels lösen wollte, die Aufgabe der Wiedergeburt des ganzen Menschen aus Gott.

Wie entschieden dieser Grundgedanke der hebräischen Religion bereits im Dekaloge hervortritt, ist besonders aus dem Parallelismus der beiden Gesetzestafeln zu ersehen.

Dem ersten Gebote: Jahve, den freien, geistigen Gott zu verehren, entspricht, wie wir gesehen haben, das parallele: Vater und Mutter zu ehren, womit sich von selbst der Gedanke ver-

knüpft, dass auch Gott in einem ähnlichen Verhältnisse zu den Menschen steht, wie die Eltern zu ihren Kindern.

Das zweite Gebot: keine andere Gottheit neben Jahve zu haben, hat seine tiefsinnige Parallele in dem andern: die Ehe nicht zu brechen.

Das dritte: du sollst dir kein Gottesbild d. i. keinen todten Gott machen! entspricht dem Verbote, keinen Menschen zu tödten.

Das vierte: den Namen Jahves nicht auszusprechen zur Falschheit d. i. zu einem falschen Gelübde, hat seine Parallele in dem Verbote: kein falsches Zeugniss gegen seinen Mitmenschen abzulegen.

Das fünfte Gebot endlich: der Sabbatfeier zu gedenken d. i. sich immer wieder zu dem Glauben, zu der unmittelbaren Gewissheit zu erheben, dass der Mensch unabhängig von seinem Wollen und Wirken in und mit dem Ganzen der Natur durch Gott erhalten ist, — enthält von selbst in sich das sittliche Motiv, an seiner Selbsterhaltung nicht zu verzweifeln und desshalb an fremdem Gut sich nicht zu vergreifen.

Auch Christus hebt diese beiden sich parallel stehenden Seiten der Religion und der Sittlichkeit als den Grundgedanken, als das erste und grösste Gebot im Gesetze hervor, Matth. 22, 37—40:

»Du sollst lieben den Herrn deinen Gott mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzem Vermögen! das ist das erste und grösste Gebot. Das andere aber ist ihm gleich: du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst! In diesen beiden Geboten besteht das ganze Gesetz und die Propheten«. Vgl. Mark. 12, 29—33. 1 Joh. 4, 20.

Der erste Spruch: du sollst lieben Jahve, deinen Gott! Deut. 6, 5.

אָהַבְתָּ אֵת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ

ist nur eine Umschreibung des kräftigern, kernhaftern Ausdruckes: Ich, Jahve, bin dein Gott! Der zweite dagegen: »liebe deinen Nächsten wie dich selbst«; Lev. 19, 18:

אָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ

drückt sehr allgemein, aber sehr treffend das Verhältniss der Gemeindeglieder zu einander aus und enthält den Grundgedanken des Sittengesetzes, die Hingebung an andere sittliche Wesen, indem der Mensch selbständig handelt und sich als ein besonderes Wesen behauptet, also den Gedanken der völligen Gleichheit des Wirkens und des Aufsicheinwirkenlassens überhaupt. Die Einheit dieser zwei entgegengesetzten Thätigkeiten ist der Pulsschlag alles wahren Lebens, aller Sittlichkeit, so dass sich jener kategorische Imperativ auf die verschiedenste Weise ausdrücken und anwenden lässt, z. B. Fördere dein Interesse, indem du das des Ganzen förderst; bilde dich selbst, indem du andere bildest! bestimme dich selbst, indem du dich bestimmen lässt; dulde, indem du handelst, und umgekehrt. Aus der Idee der sittlichen Gemeinschaft, wo Jeder sein Bestehen nur in und mit dem Ganzen hat, ergibt sich von selbst die weitere Forderung eines gegenseitigen Ineinanderwirkens.

Danach ist die hebräische Religion recht eigentlich eine Religion der sittlichen That und des Lebens, eine Gemeinschaft, in der alle Glieder sich als die Einheit Eines sittlichen Willens anschauen und so als freie Wesen sich in Gott wissen. Auch das Christenthum vollendet sich nur in der freien, sittlichen That. Desshalb stellt Paulus 1 Kor. 13, 13 die Liebe über den Glauben und über die Hoffnung, und Jakobus 2, 14 ff. nennt den Glauben todt an sich, wenn er nicht zur That wird und in Werken sich vollendet. »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!«

Diese ethische, praktische Seite des Christenthums, die Idee der Wiedergeburt des Menschen aus Gott, scheinen viele Theologen über dem gegenwärtigen Dogmengezänk fast vergessen zu haben.

Genug, die hebräische Religion, wie der Dekalog schon beweist, geht ganz auf in der sittlichen That.

6. Mosaische Abfassung des Dekalogs.

(Bestimmung des hebräischen Princips nebst einer Uebersicht der Religionen des Orients.)

Bei der Frage, ob Mose der Verfasser der 10 Gebote sei, oder nicht, handelt es sich zunächst darum, wie wir überhaupt den Anfang des hebräischen Jahve-Glaubens, der bestimmt in die mosaische Zeit fällt, uns zu denken haben. Lässt sich nun erweisen, dass der Dekalog nicht mehr enthält, als was in diesem Anfange schon offenbar geworden sein muss, so ist damit zugleich die mosaische Autorschaft desselben erwiesen. Denn die Ueberlieferung kennt keine andere Persönlichkeit, welche eine solche Urkunde der ältesten Glaubens- und Sittenlehre hätte schaffen können.

In einer Deduktion des Anfangs der hebräischen Religion handelt es sich im Allgemeinen freilich um den Uebergang von der Naturreligion zur Religion des Geistes und der Freiheit. Denn das hebräische Volk bildet ein Glied in der Völkerkette des Orients und hat als solches seine bestimmten Beziehungen zu andern Völkern rückwärts und vorwärts. Es lag im Gange der Weltgeschichte, dass die verschiedenen Formen der Naturreligion sich durchleben mussten, bevor eine höhere Form der Religion in der Gemeinde Israels in's Leben treten konnte. Allein die irren unstreitig sehr, welche diese höhere Form nicht als einen absoluten, schöpferischen Akt des Geistes fassen, sondern von einer gröbern oder feinern Seite der Naturreligion aus die Religion des Geistes, den geistigen Monotheismus allmählig sich bilden lassen. Der Ausgangspunkt dieser Religion kann nicht die Natur, sondern nur der Geist, der über die Natur sich erhobene, freie Wille sein.

Der Hauptmangel dieser Auffassung liegt im Allgemeinen darin, dass der hebräische Gott viel zu einseitig, als die das sinnliche Naturleben negirende Macht gefasst wird. Als eine solche rein negative Macht kann das Göttliche nur in der Naturreligion

erscheinen. Da ist es das böse, zerstörende Princip (Ahriman, Typhon, Moloch), und kann unmöglich noch da eine Stelle finden, wo Gott als Geist, als schlechthin freier, sittlicher Wille gewusst wird. Denn als solcher vernichtet er nicht die Natur, sondern beherrscht und unterwirft sie seinem Willen.

Und wie stimmt diese Auffassung zu den Grundgedanken des alten Testaments? Ist dieser Gott nicht Schöpfer des Weltalls und aller Wesen, die durch ihn, den Quell alles Lebens, fortwährend ihr Bestehen haben? Offenbart nicht die ewige Ordnung der Natur seine Herrlichkeit? Und bezieht sich der Israelit etwa blos als Geist auf Gott, und nicht auch als Naturwesen? Gewiss, der Israelit gehörte seinem Gotte auch mit Leib und Leben, mit Fleisch und Blute, kurz, als ganzer Mensch an, und wusste sich so in ihm als ein freies, sittliches Wesen. So wenig der Geist des hebräischen Volkes sich rein negativ gegen die Natur verhielt, sondern nur seine Freiheit über die Naturnothwendigkeit behauptete, so wenig konnte auch der Gott dieses Volksgeistes als eine rein negative Macht gedacht und angeschaut werden, noch hätte sich je aus einem solchen Gotte der Offenbarer des hebräischen Sittengesetzes entwickeln können.

Das hebräische Princip wird erst dann in seiner ganzen Eigenthümlichkeit erkannt werden, wenn wir den Charakter der orientalischen Naturreligionen hier in der Kürze darstellen.

Die Naturreligion ist die erste, uranfängliche Form, in welcher die Menschheit ihr religiöses Wesen entfaltet hat. Sie durchläuft aber verschiedene Stufen, stellt verschiedene Momente dar, die erst allmählig ihren Begriff erschöpfen. Der allgemeine Charakter der Naturreligionen ist aber der, dass der Mensch sich als ein Glied des Universums anschaut und sich an die ewige Nothwendigkeit desselben gekettet fühlt, ohne sich dabei zugleich als frei von derselben zu wissen. Es ist dies zugleich die erste, naturgesetzliche Form, in welcher die Menschheit überhaupt als wollendes Wesen zu existiren begonnen.

I.

Diese Grundform der Religion tritt geschichtlich in Sina auf. Hier haben wir überhaupt die erste, einfachste Stufe der Weltgeschichte, die wahre Kindheit des Menschengeschlechtes.

Diese durch die Natur begründete Form der menschlichen Gemeinschaft ist aber ursprünglich nicht eine religiöse, sondern vielmehr eine rechtliche und staatliche zu nennen. Denn die Rechtsgemeinschaft ist die Grundform, in welcher der Mensch zuerst auf naturgesetzliche Weise in ein nothwendiges Verhältniss zu andern tritt. Aus dieser mehr relativen und blos nationalen Einheit, in welcher der Einzelne seine Selbsterhaltung als Glied des Ganzen hat, entwickelt sich sodann eine höhere Einheit, die Idee eines religiösen und sittlichen Organismus, indem die Menschheit zugleich sich selbst und das Universum (Natur) als Ein Ganzes in Gott weiss. Dabei ist aber die Rechtsgemeinschaft wie die religiöse und sittliche Gemeinschaft in Wahrheit nur Ein und dieselbe Totalität. Dieser rechtliche Organismus herrscht in Sina vor und verschmilzt noch ganz mit dem sittlichen, d. h. das Sittengesetz hat hier noch ganz die Form eines Naturgesetzes.

In Sina finden wir seit undenklichen Zeiten ein eigentliches Staatsleben ausgebildet. Als Glied des Staatskörpers ist jeder Sinese vollkommen Eins mit dem Ganzen der Welt. Er besteht nur durch das Ganze, so wie das Ganze durch ihn besteht; und indem er so mit dem Ganzen und das Ganze mit ihm übereinstimmt, stimmt er zugleich mit sich selbst überein. Das ist der Charakter der paradisischen Kindesharmonie, den Sina seit uralter Zeit ausgeprägt hat.

Wie der Mensch lebt und strebt, so ergeht es ihm. Selbst die allgemeine Naturordnung richtet sich nach den guten oder schlimmen Eigenschaften des Menschen. Denn die Macht der Natur und die Macht des Menschen sind sich noch nicht entgegengesetzt. Sie beziehen sich vielmehr wechselsweise auf einander, bedingen sich gegenseitig. — Diese Einheit der Weltordnung

wird im Kaiser, dem Sohne des Himmels, als eine konkrete, bewusste angeschaut. Regiert er gerecht und tugendhaft, so wird nicht blos Frieden im Reiche sein, sondern auch Regen und Sonnenschein, Wärme und Kälte regelmässig wechseln, und reicher Segen sich verbreiten. Jede Störung der Reichsordnung dagegen hat auch nothwendig eine Störung der allgemeinen Naturordnung zur Folge. Denn der Mensch steht hier noch ganz unter dem Naturgesetze. Er ist noch Kind.

Diese Einheit, in welcher der Sinese mit sich und der ganzen Welt lebt, spricht sich besonders auch in seiner Ansicht von der ursprünglichen Natur des Menschen aus. Er kennt gar nicht die Zerrüttung einer paradisischen, goldnen Friedenszeit, kennt keinen Sündenfall. Vielmehr, wie der Mensch jetzt ist, so war er von je her, und zwar, wie es ausdrücklich heisst, war und ist er von Natur gut. — Die Menschen werden geboren mit Empfänglichkeit für's Gute und sind von Natur sich gegenseitig befreundet. Erst durch Gewohnheit und Erziehung werden sie einander entfremdet. Durch Mangel an Erziehung und Unterricht ändert sich ihre Natur zum Schlimmen. (Vgl. Lehrsaal des Mittelreichs, von Carl F. Neumann, 1836.)

Aus diesem allgemeinen Charakter der sinesischen Weltanschauung erhellt nun auch, dass Hegel sie irrig als eine besondere Form der Zauberei fasst. Denn in der Zauberei — die als solche aber nie eine reine Form des religiösen Bewusstseins ausdrückt, sondern nur als Entartung und Verirrung in verschiedenen Religionen erscheint, — in ihr tritt der Mensch als Selbstmacht der Naturmacht gegenüber, und sucht sie kämpfend zu bezwingen und zu bestimmen. Einen solchen zauberartigen, künstlichen Kampf gegen die Natur würde selbst der Kaiser in Sina nicht wagen; denn er widerspricht der Grundanschauung des sinesischen Bewusstseins. Am wenigsten aber kann eine sogenannte Religion der Zauberei, welche jedenfalls die Entzweiung des Menschen mit seiner Gegenständlichkeit, mit der Natur vor-

aussetzt, die erste Form der Naturreligion sein, wie Hegel gleichfalls annimmt. Den Anfang kann nur eine reine Einheit bilden, wie an sich schon jede Entzweiung eine vorhergehende Einheit voraussetzt. Diese zeigt sich bei den Sinesen in der Anschauung, dass ein naturgemässes Handeln auch eine Uebereinstimmung der Natur mit den Zwecken des Menschen bewirke.

Da auf die Art im Sinesenthum das Gefühl der Abhängigkeit von einer absoluten Macht nicht entschieden heraustritt, sondern vielmehr der Mensch durch seine That das Ganze erhält, wie er in demselben erhalten ist, so tritt auch das eigentlich religiöse Element hinter dem rechtlichen und moralischen mehr zurück. Dennoch haben wir in der Anschauung des Himmels (Thien) die Idee Gottes, die Idee der absoluten Einheit, der Weltordnung. Dies höchste Princip, der Inbegriff der ewigen Naturordnung, der Vernunft und aller Gesetze, wird als konkrete, bewusste Einheit im Kaiser angeschaut. Er ist der Sohn des Himmels, der wirkliche Stellvertreter Gottes auf Erden und hat die Gesetze aufrecht zu erhalten.

Hierdurch hat das sinesische Reich ganz den Charakter eines Familienregiments, einer patriarchalischen Verfassung erhalten. Wie das Kind in der Familie (vgl. S. 49. 52 f.), so ist auch hier der Einzelne nicht durch sich selbst, also nicht auf freie Weise einig mit dem Ganzen, sondern in der Form der Naturnothwendigkeit mit ihm zusammengekettet. Diese Familieneinheit hat, trotz vielfacher politischer Umwälzungen, im Allgemeinen noch nicht erschüttert werden können. Die Sinesen behaupten fortwährend den Charakter altkluger Kinder mit ergrauten Bärten.

Nichts aber kann die Träume von einer sogenannten Uroffenbarung und Urreligion so bestimmt widerlegen, als die Betrachtung dieser ersten, kindlichen Bildungsstufe der Menschheit. Der Mensch stellt in Allem, was er hervorbringt, nur sein eigenes Wesen dar, und diese Entwicklung haben wir in der Geschichte zu begreifen, die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins,

die Heraufbildung der Menschheit zu Einem freien Wesen. Den naturgemässen Anfang dieser Entwicklung, womit im Kleinen noch immer jeder Mensch beginnt, stellen geschichtlich die Sinesen dar.

II.

Die zweite Stufe der Naturreligion nehmen die Inder ein.

Wenn bei den Sinesen hinter der rechtlichen und sittlichen Gemeinschaft das eigentlich religiöse Element noch zurückblieb, so hat dagegen bei den Indern das religiöse Element vor dem staatlichen sich sichtbar die Oberhand verschafft.

Im Allgemeinen ist der Charakter des indischen Lebens der des Gegensatzes und der Entzweiung. Der Mensch tritt heraus aus der Indifferenz des Kindes, aus der Unschuld eines paradisischen Friedens, wie ihn die erste Entwicklungsstufe der Menschheit darstellt. Dies haben wir etwas genauer zu bestimmen.

Es handelt sich bei der Bestimmung eines religiösen Standpunktes zunächst immer darum, wie der Mensch sich zum Ganzen der Natur, zum Universum, überhaupt zur objektiven Welt verhält. Wir sahen, dass auf der ersten Stufe, in Sina, der Mensch sich unmittelbar Eins weiss mit dem unendlichen Ganzen und ein nothwendiges Glied desselben bildet. Er lebt im harmonischen Einklange mit sich selbst, indem er mit dem Ganzen, so wie das Ganze mit ihm übereinstimmt. Er weiss sich also unmittelbar sowohl durch das Ganze bestimmt, als er sich selbst bestimmt. Und indem er so dem ewigen Naturgesetze des Ganzen folgt, hat sowohl er sein Bestehen durch das Ganze, als auch andrerseits die Ordnung des Ganzen durch ihn besteht. Die beiden entgegengesetzten Elemente des Bestimmtwerdens durch das Ganze und des Sichselbstbestimmens, oder der Abhängigkeit von der Natur als absoluter Macht, so wie der freien, selbständigen Einheit des Menschen mit dem Naturgesetz, kommen noch nicht zum Bewusstsein.

Diese Gegensätze, welche in Sina unmittelbar verbunden

sind, so dass keine Seite ein Uebergewicht erhält, treten in Indien nun hervor, indem bald das eine, bald das andere Moment festgehalten wird. Aus der ersten Existenz des Menschen musste sich von selbst diese Entzweiung des Willens in sich entwickeln. Es ist die naturgemässe Form jedes Fortschrittes.

Das Bewusstsein über jenen Gegensatz sowohl der Abhängigkeit des Menschen von der Naturmacht, als auch seiner Selbstmacht, seiner selbständigen Einheit mit der Natur bilden den Ausgangspunkt und den Grundbegriff des Brahmaismus. Er tritt hervor in der Anschauung der intelligibeln und der materiellen, sinnlichen Welt, die in Brahma beide noch ungeschieden Eins sind. Der Mensch erscheint hier als ein Doppelwesen. Als sinnliches, natürliches Wesen verhält er sich zur Sinnenwelt und fühlt sich abhängig von derselben. Indem er aber sich selbst denkt, so erhebt er sich als freies Wesen über die sinnliche Welt in die höhere, intelligibele Welt, in die Welt der Klarheit und der Geister, und vereinigt sich darin völlig mit dem Ganzen, d. i. mit dem göttlichen Princip, mit Brahma. Denn dieser ist nichts anderes, als das sichselbstanschauende und sichselbstdenkende Wesen, das schlechthin Freie, Eine, in dem ursprünglich Alles ist.

So geht das Streben der indischen Religion auf Befreiung des Geistes von den Banden der Naturnothwendigkeit. Dies Streben wird dadurch erreicht, dass der Mensch von der Betrachtung des Einzelnen, Irdischen sich zur Anschauung des Universums erhebt, dass er also das Eins und Alles als im göttlichen Geiste bestehend betrachtet, und so als Einzelwesen in dem Ganzen, in Gott aufgeht und selbst Brahma wird.

Dieses Eine, absolute Sein, die in sich vollendete Einheit, zu welcher der Mensch sich erheben kann, wird aber nicht verehrt, und zwar aus dem einfachen Grunde nicht, weil es als reine Einheit nicht Objekt sein kann.

Diese Erhebung zu Gott und die Einswerdung des Menschen mit ihm in der Anschauung des Universums ist in Wahrheit aber

Selbstanschauung. Der Mensch reisst sich los von der Natur und fasst den Muth, in sich selbst das Ganze zu sein. Desshalb versenkt er sich rein in seine eigene Tiefe, wo er für sich ist, und hat seine Einheit mit dem Ganzen nur in dieser Innerlichkeit, in der reinsten Abstraktion von der Welt und Wirklichkeit, in dem reinen Denken seiner selbst. Allein er hat in dieser Anschauung doch zugleich die Totalität des Wirklichen zu Einem Ganzen zusammengefasst, und eben desshalb ist jene Anschauung keine leere.

Die übrigen sehr reichentwickelten Formen der indischen Weltanschauung können hier nicht weiter erklärt werden.

Sie erklären sich aber alle einfach aus dem angegebenen Grundbegriff dieser Religion. So z. B. die Seelenwanderung, worin eben die Idee der allmähligen Heraufreinigung des Menschen, sein stufenweises Freiwerden von den Fesseln der Natur ausgedrückt ist. Den umgekehrten Weg von Oben nach Unten stellen die Menschwerdungen Gottes dar (die Avatâren, d. i. Uebergänge). Solche Verkörperungen kommen namentlich bei Vischnu vor. Vischnu (von *vi*, schützen, vgl. *vi-tri*, Schützer, und dem Suff. *snu*) ist die absolute Naturmacht, von welcher der Mensch sowohl sich abhängig, als auch sich geschützt und erhalten weiss. Er ist Erhalter, Erlöser und steter Hersteller der ewigen Weltordnung, indem er mehrmals in die Schranken des Endlichen eingeht und zum Heile der Menschen einen Kampf gegen das Böse unternimmt. Seine wichtigste Verkörperung ist die achte, in der er als Krischna erscheint. In diesem menschgewordenen Gotte schaut der Vischnu-Verehrer sein eigenes Wesen an, das sich Eins weiss mit dem Universum. In Krischna lebt und webt das Weltall mit allen Wesen, die ewige Ordnung der Natur, d. h. in ihm hat der Mensch sich die ewige Weltordnung zum Bewusstsein gebracht, indem er, sich selbst denkend, das unendliche Ganze denkt. So ist Krischna eigentlich schon das Vorbild des Buddha, der neunten Menschwerdung des Vischnu, woraus

hervorgeht, was auch sonst deutlich ist, dass der Buddhaismus aus dem Vischnu-Glauben sich entwickelt hat.

Schliesslich ist nur noch zu bemerken, dass jener Dualismus von Natur und Geist das ganze Leben, wie die ganze Literatur des indischen Volkes durchdringt. Insbesondere zeigt diesen Gegensatz die indische Philosophie.

Wie jede Philosophie, die eine vollständige Entwicklung durchlaufen, von einer religiösen Basis ausgieng, so auch die indische. Sie hat gleiches Interesse wie die Religion, nämlich dies, durch Denken und Erkennen den Geist von der Natur zu befreien.

Eins der ältesten philosophischen Systeme, die *Sânkhja*-Lehre (etwa Kriticismus), stellt als Hauptgegenstände der Erkenntniss die Principe der materiellen und immateriellen Welt auf, die Unterscheidung des reinen Geistes (der Urvernunft) von der reinen Materie oder der ewigen Natur, so wie die Ergründung, wie beide verbunden sind. Denn beide sind gleich ewig, d. i. unerschaffen. Durch klare Erkenntniss kann jedem Uebel entgegengearbeitet werden, und der Mensch frei und selig sein in den Fesseln des Körpers. Dies System gilt für atheistisch.

Einen Gegensatz zu dieser Lehre bildet ein zweites Hauptsystem, die Joga-Lehre, die eine noch weit stärkere religiöse Färbung erhalten hat. Sie macht nicht sowohl das Erforschen und Erkennen, als vielmehr das pflichtmässige Handeln *(Karma)* zur ersten Aufgabe des Menschen, und ist recht eigentlich eine praktische, ethische Philosophie. Sie fasst den Urgeist der Vêda's nicht als allgemeine Weltseele, sondern als für sich seienden, absoluten Geist, als Gott, der selbständig an der Spitze der Welt steht und das All regiert, als Universalintelligenz, als die ewige, bewusste Weltordnung. Die höchste Seligkeit des Menschen besteht darin, mit diesem Urwesen sich zu vereinigen. Daher der Name Joga (verwandt mit *jugum* = Joch) d. i. Verbindung und Versenkung des Menschen in Gott, völlige Hingebung. Zu diesem Ziele führt Unabhängigkeit von der Aussenwelt,

Uneigennützigkeit im Handeln u. s. w., indem man das höchste Wesen denkt. Durch solche Versenkung in Gott erlangt der Mensch transcendente Kräfte, die ihn von den Fesseln der Materie befreien und in den Stand setzen, Wunder zu verrichten. (Auch der Wirkung des Weines wird solche Wunderkraft zuweilen beigelegt.) Ein so mit Gott vereinigter, ein Jogi, ist an die heiligen Bücher der Vêda's nicht gebunden.

Diese ethische Philosophie ist um so bemerkenswerther, weil sie bereits die Grundzüge des Buddhaismus enthält, der seit dem 6ten Jahrhundert vor Chr. das indische Leben so bedeutend umgestaltet hat und noch jetzt über 300 Millionen Anhänger zählt. Er hob den Unterschied der Kasten auf, weil in jener Vereinigung mit Gott alle Menschen gleich seien, und verwarf die Vêda's als göttliche Offenbarung.

Das göttliche Princip wird im Buddhaismus wie in der Jogalehre als das absolute Eine, die abstrakte Universalintelligenz, als Weltordnung gefasst. Diese geistige Welt ist farb- und gestaltlos, ist leer, d. h. von allen sinnlichen Bestimmungen frei, und besteht durch sich selbst. Dieses reine Eine ist aber die Fülle alles wahrhaften Seins, des All's. Und der Mensch, der sich zu dieser geistigen Welt erhebt, ist darin ein freies, selbständiges Wesen und vereinigt sich vollkommen mit dem absoluten Sein.

Der Offenbarer dieser geistigen Welt und Weltordnung ist Buddha, geboren — nach altorientalischer Vorstellung — von einer Jungfrau, ein Mensch gewordener Gott. Und die höchste Aufgabe des Menschen besteht darin, dass eben diese ewige Weltordnung in ihm zum Bewusstsein kommt und er Eins wird mit dem unendlichen Ganzen. Dieses Einssein mit dem Unendlichen ist der Zustand der höchsten Ruhe, Seligkeit und Freiheit, und heisst *Nirvana*, eig. das Aushauchen, das völlige Aufgehen und Ersterben in Gott. Der Geist ist hierin aber keineswegs ganz heraus aus der Natur und rein für sich (wie im Judenthum), sondern er ist Eins mit dem unendlichen Ganzen der Natur und darin

Eins mit sich selbst. Desshalb ist diese höchste Einheit und Versöhnung des Menschen eine bewusstlose Versenkung, eine Verdumpfung des Bewusstseins, woraus erhellt, dass auch der Buddhaismus noch in den Schranken der Naturreligion befangen ist.

Aus diesen Andeutungen wird sich schon ergeben, wie ungenügend Hegel die indische Weltanschauung als »Religion der Phantasie« bestimmt. Ihr wesentlicher Gehalt ist damit gar nicht ausgedrückt. Schon an sich ist die Phantasie ja nichts religiöses, sondern wirkt nothwendig in allen Gebieten des Geistes, in Religion, in Kunst und Wissenschaft mit; und desshalb kann es so wenig eine Religion der Phantasie, als etwa eine Religion des Gedächtnisses geben, wenn man mit dem letztern Ausdrucke nicht etwa einen auswendiggelernten Buchstabenglauben bezeichnen will. Allein der ist eben auch nichts weniger als Religion.

III.

Die dritte Entwicklungsstufe der Menschheit stellen geschichtlich die Perser dar.

Das Wesen der indischen Religion besteht, wie wir gesehen haben, darin, dass das Bewusstsein sich gegen seine Abhängigkeit von der Natur sträubt, und zurückstrebt in die substantielle, ungeschiedene Einheit mit sich selbst und dem Ganzen, d. i. in das bewusstlose Sein im Ganzen, das es in sich aufsaugen möchte. Die Abhängigkeit von der Natur ist als das schlechthin Negative zum Bewusstsein gekommen. Der Inder flieht desshalb aus der wirklichen Welt in jene ideale, in die Welt der stillen, unterschiedslosen Einheit.

Von der Anschauung dieser idealen, jenseitigen Welt, der die Entzweiung des Willens mit sich und dem Ganzen zu Grunde liegt, geht auch die persische Religion aus. Der Fortschritt und der Anfang dieser neuen Stufe ist nun aber der, dass die persische Religion nicht bei dem ruhigen Anschauen jener ewigen Weltordnung stehen bleibt, sondern dass sie dieselbe durch die

That des Lebens im Diesseits zu realisiren sucht. Der Mensch vertraut sich hier der Wirklichkeit an. Er will im lebendigen Kampfe der Freiheit mit der Nothwendigkeit, des Guten mit dem Bösen, des Lichts mit der Finsterniss, die sinnliche Welt zu einer sittlichen umgestalten, und so das ewige Gesetz jener idealen Welt, die im Menschen sich offenbart, in die diesseitige Wirklichkeit hineinbilden.

So hat die persische Religion eine durchaus praktische, sittliche Tendenz, die sich in der ältesten Zeit mehr in der Unterwerfung der Natur (Heiligkeit des Ackerbaues), später mehr in der Organisation der menschlichen Gemeinschaft zeigt. Der bewusste menschliche Wille hat hier in sich seine Einheit mit dem Naturgesetz wieder errungen. Er will mit Bewusstsein das ewige Weltgesetz als das Gesetz seines eigenen Wesens, und sucht es durch die freie That zu verwirklichen.

Wenn wir desshalb die sinesische Religion im Allgemeinen als die Religion der Unschuld bezeichnen müssen, in der der Mensch als wollendes Wesen völlig einig mit sich selbst und mit dem Ganzen ist, so dass er auf ungeschiedene Weise sich frei und zugleich abhängig fühlt von dem unendlichen Ganzen der Natur und in seliger Kindesharmonie mit seinem Gotte lebt; — und wenn wir zweitens, die indische Religion, in welcher jene Einheit des freien Willens mit dem Naturgesetz durchbrochen, und das Bewusstsein über den Gegensatz der Abhängigkeit und Selbständigkeit des Menschen hervorgekommen ist, wenn wir diese Religion eben wegen der innersten Entzweiung des Willens in sich als die Religion des radikalen Bösen bezeichnen können, so ist die persische Religion dagegen die des Guten, des natürlich Guten in seiner ersten, ursprünglichen Gestalt.

Der Inder bringt es nur zu einem Streben nach Einheit mit dem unendlichen Ganzen, nach dem Zustande der Versöhnung und Unschuld, die er verloren. Dieses Streben der entzweiten Elemente des Willens hat in Persien seine erste wahre Verwirk-

lichung gefunden, indem der Wille als freier übereinstimmt mit sich als nothwendigem, als naturgesetzlichem Willen, und so jene erste Einheit herstellt. Diese Herstellung enthält aber zugleich einen Fortschritt. Der Wille geht nicht zurück in die unterschiedslose Einheit seiner beiden Elemente, die das Wesen des menschlichen Bewusstseins ausmachen, sondern der freie Wille ist darin zugleich Eins mit sich selbst als nothwendigem Willen, d. i. mit dem Naturgesetz. Oder, der Wille ist als freier, bewusster in seine ursprüngliche Einheit und damit in sein ewiges Sein in Gott zurückgegangen; hat aber dies sein Sein in Gott als seine freie, sittliche That.

Wir haben jetzt den Begriff dieser reinen Einheit, des reinen, absoluten Seins oder die Idee Gottes noch kurz aufzuweisen; denn eine solche absolute Einheit bildet die Grundlage aller Religionen. Der Dualismus des Guten und Bösen, des Lichtes und der Finsterniss, kann in der persischen Weltanschauung so wenig den Anfang bilden, als er ja bestimmt am Ende dieser Entwicklung schwinden soll. Er stellt vielmehr nur das Leben und Streben der Gegenwart dar, die aber an einer höhern Einheit ihre ewige Voraussetzung wie ihr letztes Ziel hat.

Dieses höchste göttliche Princip, die unterschiedslose, ewig in sich vollendete Einheit der Welt und aller Wesen heisst *Zervane Akerene*. Der Name bedeutet nicht das ungeschaffene All, noch die ungeschaffene, unbegränzte Zeit, sondern, wie S. 35 erklärt worden, der leuchtende Grund. Aus diesem lichten Urgrunde giengen durch das Schöpfungswort, durch die Urvernunft die zwei entgegengesetzten Principe der wirklichen Welt, Ormuzd und Ahriman hervor. Ormuzd (zusammengezogen aus *ahura*, der Beleber, und *mazdâ*, der grosse Setzer, d. i. Schöpfer, s. S. 35) ist der Offenbarer jenes leuchtenden Urgrundes, der jenseitigen Lichtwelt, die zugleich Inbegriff alles Seins und der ewigen Weltordnung ist. Diese Weltordnung, das Lichtgesetz soll wirklich werden. So erinnert Ormuzd an Krischna und

Buddha bei den Indern, die ebenfalls jene ewige Weltordnung manifestiren.

Selbst Ormuzd gegenüber bildet Ahriman nicht von Anfang an einen Gegensatz, obwohl der Name eigentlich darauf führt. Er ist verstümmelt aus *agro-mainju*. Das erste Wort heisst im Sanskr. *agra* = *ακρο-ς, acer;* das zweite bedeutet gewöhnlich Geist, aber auch in den Vêda's schon Zorn, Wuth, wie das sanskr. *manju,* verwandt mit *μηνις* und *μαινεσθαι*. Der ganze Name bedeutet also der wildwüthende, sehr grimmige, *ακρομανης,* welches Kompositum vollkommen entspricht.

Ormuzd ist nun im Allgemeinen Schöpfer alles organischen Lebens, alles positiv Guten und Reinen, der Offenbarer der ewigen Lichtwelt, die er in die materielle Körperwelt hineinführt. Damit aber das Eine allgemeine Leben in Individuen, in eine Vielheit sich sondern kann, so erhebt sich gegen ihn das negative Princip des Ahriman. Der schaffende Ormuzd bildet stufenweis in 6 Zeiträumen 1) das Licht und dessen Träger, die Gestirne, 2) das Wasser, 3) das Erdreich, 4) die Gewächse, 5) aus dem von Ahriman getödteten Urstiere die Thiere mitsammt den Heilkräutern. Hier ist Ahriman offenbar das Princip der Unterscheidung, der Differenz, indem die Einheit des organischen Lebens, d. i. der Urstier, sich zu einer Vielheit von lebenden Wesen entwickelt. Ebenso wird 6) der Urmensch, an dem Männliches und Weibliches nicht zu unterscheiden war, von Ahriman getödtet, aber darauf von Ormuzd durch 10 Menschenpaare beiderlei Geschlechts, die aus einem Zwitterbaume hervorwuchsen, ersetzt. Mithin gehören Ormuzd und Ahriman nothwendig zusammen. Das negative, böse Princip soll die Einheit der sichtbaren Welt, die Ormuzd geschaffen und die als Einheit eben das Gute ist, zu einer selbständigen Vielheit entwickeln. Dieses Gute, die ewige Weltordnung, die Einheit der Lichtwelt, soll verwirklicht und in das Einzelne, Besondere hineingebildet werden. Da-

her die durchaus praktische und sittliche Richtung der persischen Religion.

Das Ende dieser Entwicklung ist aber die Zurückführung des Gegensatzes zu seiner Einheit und Versöhnung. Das böse Princip, das Reich der Finsterniss mit seinen Scharen wird zuletzt die Oberhand gewinnen und dann die Welt zu Grunde gehen. Dies aber ist zugleich der Untergang des Ahriman selbst. Es entsteht eine neue Welt, in welcher einzig das Gesetz des Ormuzd herrscht, und selbst Ahriman wird (nach dem Zendavesta) als Bekehrter in dies ewige Lichtreich des Guten zurückkehren.

Aus dieser Idee eines Untergangs und einer Wiedergeburt der sinnlichen Welt, um das Ideale in das Reale hineinzubilden und das Gesetz des Guten zu verwirklichen, folgt ganz offenbar, dass die sinnliche, materielle Welt eigentlich wie in der indischen Religion als das Negative aufgefasst worden. Daher überhaupt auch der Dualismus. Das Bewusstsein als solches ist gefesselt und abhängig von der materiellen Welt und hat darin eine seinem eigenen Wesen widersprechende Existenz. Dieser Widerspruch, diese Abhängigkeit ist eben die Herrschaft des Ahriman, das Negative, das an Alles herantritt.

In diesem Kampfe und Widerspruche bilden die Ferver (Lichtgeister) eigentlich das Band, das alle guten Wesen und alles Dasein mit seinem ewigen Lichtgrunde im Zusammenhange erhält. Von Ormuzd an bis zu den Thieren und Pflanzen haben desshalb alle Naturwesen einen solchen Schutzgeist, nur das Urwesen, Zervane Akerene, ganz natürlich nicht, weil diese unzerstörbaren Lichtgeister »das All der wirklichen Dinge«, wie die Ferver heissen, eben dieses ewige, absolute Sein selbst bezeichnen, insofern die Naturwesen daran Theil haben. Sie bezeichnen den leuchtenden Urgrund, in welchem jedes Wesen in Gott ruht. Ohne sie würde Ahriman alles Leben ertödtet und Himmel und Erde durchzogen haben.

Kraft dieses unvertilgbaren Grundes, in dem die natürlichen

Dinge sind, ist das Natürliche doch nicht das schlechthin Negative. Denn der bewusste Wille ist in Wahrheit Eins mit dem Naturgesetz und versöhnt mit der Wirklichkeit, indem er sich die Aufgabe stellt, das Lichtreich des Guten in der Welt zu verbreiten, und als sittliches Wesen die Natur zu beherrschen. Der menschliche Wille geht dabei aus von der Entzweiung seiner mit sich selbst; stellt aber durch die freie, bewusste That seine Einheit mit dem Naturgesetze wieder her.

Trotz dieses reinen, sittlichen Charakters gehört die persische Religion dennoch zu den Naturreligionen. Der Geist hat darin wohl das ewige Naturgesetz als seinen bewussten Willen; aber er ist dabei doch noch verschlungen in jenes naturnothwendige Gesetz, in den »leuchtenden Grund«, Zervane Akerene. Er ist keineswegs schon völlig heraus aus der Natur und frei von ihrer Nothwendigkeit. Desshalb schaut er sich selbst, das gute, sittliche Princip in der Naturform des Lichtes an, so wie seinen Gegensatz, das böse, negative Princip in der der Finsterniss. — Das Licht ist gar nicht blosses Symbol des Guten, sondern das Gute, Sittliche ist unmittelbar Eins mit dem Lichte. Es ist die allgegenwärtige Substanz der Dinge, die Wurzel alles Lebens und alles Glücks. Ormuzd selbst ist darin allgegenwärtig. Desshalb gehört das Gute als das natürlich Gute noch der Periode der Nothwendigkeit an, und die persische Religion ist Naturreligion.

Es fragt sich jetzt, wie konnte denn der Menschengeist endlich den Fesseln der Naturnothwendigkeit sich entwinden, so dass die reine Freiheit hervortreten, und das Licht der Religion des Geistes im hebräischen Volke aufgehen konnte.

IV.

Den Uebergang zu dieser ganz neuen Entwicklungsstufe der Menschheit bildet die Religion der vorderasiatischen, nichthebräischen Semiten, so wie die damit verwandte der Aegypter.

Schon geographisch reiht sich an Persien das semitische

Volk der Babylonier zwischen Eufrat und Tigris. Die echtflektirende Sprachbildung des Semitischen verräth noch deutlich eine uralte Verwandtschaft mit diesem angränzenden indogermanischen Stamme, so wie auch später, namentlich in Ninive, östlich von Tigris eine starke Mischung von semitischen und indogermanischen Volksstämmen vor sich gegangen ist. Schon in der Urzeit herrschte nach Berosus mehre Jahrhunderte lang ein indogermanischer Zweig, die Chaldäer (= Kurden) über Babel, so dass selbst die Namen, Chaldäer und Babylonier, synonym wurden. Es schreibt sich dies nicht erst aus dem 7—6ten Jahrhundert her; denn schon Abraham wandert nach dem A. T. aus dem Lande der Chaldäer in Kanaan ein.

Die Grundzüge der babylonischen oder chaldäischen Religion gehören aber jedenfalls den Semiten an; denn sie sind ursprünglich offenbar allen verwandten Stämmen in Osten, Süden und Westen Vorderasiens gemeinsam; nur haben sie unter den verschiedenen Himmelsstrichen ein etwas anderes Gepräge erhalten.

Der allgemeine Charakter der Naturreligion besteht, wie wir gesehen haben, darin, dass das Bewusstsein, der Wille noch in unmittelbarer Einheit mit dem allgemeinen Naturgesetze lebt, und der Geist noch eingeschlossen ist in die Nothwendigkeit des Ganzen. Auf der letzten Stufe der Naturreligion, der persischen, ist der Anfang gemacht, aus diesem Sein im Ganzen herauszutreten. Der Menschengeist will durch seine sittliche Kraft, durch die freie That seine Einheit mit der Naturnothwendigkeit realisiren, will als freies Wesen dem ewigen Naturgesetz gehorchen. Dieser sittlichen Versöhnung mit der Natur liegt aber, wie wir ebenfalls gesehen haben, die Entgegensetzung der Freiheit und Abhängigkeit des Willens zum Grunde.

Der Fortschritt der folgenden Uebergangsstufe ist nun der, dass dieser so mit der Natur versöhnten und in ihr aufgehobenen Freiheit des Menschen die Natur selbst als eine absolute Macht

entgegen tritt, von der der Mensch sich schlechthin bestimmt und abhängig weiss. Eben weil der Mensch sich in Wahrheit schon losgerissen von der blossen Naturnothwendigkeit, so musste sie ihm, wenn er in seiner Freiheit sich nicht behaupten konnte, als das schlechthin Negative und als absolute Nothwendigkeit erscheinen. Er weiss sich schlechthin bestimmt durch die Naturnothwendigkeit als solche; er weiss sich nicht Eins mit ihr durch die sittliche Energie der Selbstbestimmung, sondern dadurch, dass er der unabänderlichen Nothwendigkeit des Ganzen sich unterwirft. Dies ist im Allgemeinen der Charakter des semitisch-chaldäischen Gestirndienstes.

An die ewige Ordnung der Gestirne glaubte der Mensch sein Schicksal geknüpft. In ihnen schaut er die ewige Weltordnung an und hatte damit zugleich die Idee der Einen allwaltenden Macht, die Idee des Universums und der absoluten Naturnothwendigkeit, von der er sich schlechthin abhängig fühlte.

Diese Idee der Einen göttlichen Nothwendigkeit, des unerbittlichen dunkeln Geschickes, das über den Sternen waltet, brachten besonders die Araber sich zur lebhaftesten Anschauung in den schwarzen Steinen. Zur Erklärung der Heiligkeit solcher Steine braucht man nicht an Meteorsteine, die allerdings zu allen Zeiten aus der Luft gefallen, zu denken. (Vgl. dagegen A. v. Humboldt, Kosmos I. S. 140.) Der Stein an sich, der regungslos der blinden Nothwendigkeit, dem Gesetze der Schwere folgt, genügt schon vollkommen, diesen Kultus zu erklären, und besonders der schwarze. Auch nach den Griechen ist das unerforschliche Geschick, das Fatum, geboren von der Nacht und dem Erebos.

Bei den Arabern dienten solche Steine auch zu symbolischen Zeichen eines geschlossenen Bundes. Die gegenseitig bindende, zwingende Nothwendigkeit wird darin angeschaut.

Der berühmte schwarze Stein zu Mekka galt schon vor Muhammed als heiliges Einheits- und Bundeszeichen der arabischen

Stämme. Wenn die Araber ferner Steine als Amulete an sich trugen, so ist das kein Fetischdienst. Der Stein gewährt vielmehr die unmittelbare Anschauung des Zusammenhangs mit der ewigen Nothwendigkeit, d. i. die Anschauung der Abhängigkeit von derselben, in welcher der Mensch zugleich getragen und erhalten ist. Für die unter allen Semiten weit verbreitete Steinverehrung spricht namentlich auch noch der Name Bätylien, von בֵּית אֵל Gotteshaus (vgl. Gen. 28, 18), indem eben ein solcher Stein die göttliche Nothwendigkeit in sich barg.

Diese allgemeine Naturnothwendigkeit sollte aus den Sternen erkannt und mit den Zwecken des Menschen in Uebereinstimmung gebracht werden. In der Anschauung dieser ewigen Weltordnung liegt aber sowohl entschieden eine Erhebung über die materielle, sinnliche Welt, als auch das Festhalten einer spröden Selbständigkeit, welche allen Semiten gemeinsam ist. Sie zeigt sich darin, dass der Mensch sein Geschick aus den Sternen zu erspähen und mit seinen persönlichen Zwecken in Einheit zu setzen sucht.

Indess das wirkliche Bewusstsein lag gänzlich unter den Banden jener absoluten Naturmacht, der der Mensch sich desshalb auch völlig hingab. Daher der Geschlechtsprocess und die höchste Steigerung des sinnlichen Lebens eine wesentliche Seite des Kultus bilden. Der grossen Göttin der Liebe und des Lebens zu Ehren musste jede Frau in Babel einmal in ihrem Leben einem Fremden sich preisgeben. Es war ein religiöser Akt, ein Opfer, eine Selbsthingabe, die von gewöhnlicher Liederlichkeit wohl zu unterscheiden ist. Herd. I, 199 bemerkt ausdrücklich, eine solche, die einmal dieser Pflicht sich unterworfen, würde man für kein Geschenk je wieder gewinnen. Bei dem männlichen Geschlecht bezeichnet der Akt der Beschneidung eine mehr symbolische Hingabe an die Gottheit des Lebens. (Vgl. mein hebr. Wurzelwörterb. S. 401 ff.) Das Extrem dieser Selbsthingabe an die Naturmacht, insofern sie als absolut, als schlechthin negativ gegen die Selbständigkeit des Menschen in seiner Zeugungskraft erscheint, sehen wir in

der Selbstentmannung, die in Syrien eine besondere Form des Kultus bildete. Vgl. Lucian, die syr. Göttin. 51. Die Priester dieser grossen Göttinn, die Gallen, waren ebenfalls verschnitten. Lucian a. a. O. 22. 27. Aus demselben Gefühl der absoluten Abhängigkeit von der Natur erklären sich auch die vielfachen Menschenopfer bei den Semiten, insbesondere bei den Phöniken, Karthagern, Arabern, Ammonitern u. s. w. Bei letztern hiess diese negative Macht Moloch, d. i. Herrscher, König = מֶלֶךְ. (Vgl. im Aethiopischen und Amharischen den allgemeinen Namen für Gott, *amlâk*, d. i. מְלָךְ = מְלֹךְ = מֹלֶךְ mit vorgetretenem *a*.) Die Natur wird als absolute Macht darin angeschaut wie im *Çiva* der Inder. Ueberhaupt tauchen in Vorderasien die Extreme und Gegensätze des indischen Lebens wieder hervor, nur tiefer und energischer. Im rasenden Sinnentaumel, in wilder Wollust feiert der Mensch hier seine Einheit mit der Natur, eine Einheit aber, die nur als absolute Abhängigkeit, als ein völliges Versunkensein des Geistes in diese absolute Macht zum Bewusstsein kommt.

Dies Bewusstsein der Abhängigkeit des Menschen von der Naturnothwendigkeit erscheint um so auffallender, da sonst der Charakter der semitischen Völker sich auszeichnet durch eine starre, trotzige Selbständigkeit, durch eine entschieden subjektive Denkungsart. Daher der Muth und Unternehmungsgeist der Phöniken, Karthager; die Menge grosser Persönlichkeiten, so wie auf der andern Seite auch die Absonderungssucht, die Intoleranz, der Egoismus und Fanatismus dieser Völker; letzterer besonders bei den Muhammedanern. Schon hieraus lässt sich schliessen, dass diese selbstlose Hingabe an die Naturmacht eine viel tiefere ist, als die indische, und der gewaltige Drang des Geistes nach Freiheit darin weit mächtiger sich regt, als in der dortigen Verdumpfung.

Schon in der chaldäischen Astrologie stellt der Menschengeist durch Erforschung des Schicksals aus den Gestirnen seine besonderen Zwecke jener ewigen Nothwendigkeit gegenüber, und

sucht beide in Uebereinstimmung zu bringen. Das Bewusstsein seiner Freiheit und Selbstmacht zeigt sich ferner in dem Zauberwesen, in den Todtenbeschwörungen, theils um sein Schicksal vorherzuwissen und danach zu handeln, theils um jene ewige Naturnothwendigkeit zu bewältigen und zu bannen. Dies höhere Bewusstsein zeigt sich noch reiner bei den Phöniken durch die That des Lebens, durch den unwiderstehlichen Muth, mit welchem sie dem Element des Wassers sich anvertrauen, die Welt entdecken und bevölkern. Dennoch sehen wir auch diese kühnen Unternehmer, die mit ihrer Freiheit heraus sind aus der Naturnothwendigkeit, immer wieder dieser furchtbaren Gewalt anheimfallen und ihr sich unterwerfen.

Den letzten Schritt zur Offenbarung der ewigen Freiheit des Geistes, der von der Naturnothwendigkeit sich losgerungen, sehen wir endlich darin, dass diese den Menschen schlechthin beherrschende Naturmacht nunmehr selbst als das Negative und dem Tod Erliegende zum Bewusstsein kommt. Die Naturmacht, das natürliche Lebensall, der Gott selbst muss sterben; wird aber aus seinem Untergange ewig wieder neugeboren. Dies bildet in religiöser Hinsicht den Grundcharakter der vorderasiatischen, besonders der syrischen und phönikischen Weltanschauung. Diese Seite haben wir jetzt genauer zu untersuchen.

Die Sonne als lebenzeugende Urkraft wird bei den Semiten im Allgemeinen weit enger, als z. B. in Persien mit der Erde, als dem empfangenden Mutterschoosse, in Verbindung gebracht. Wir sehen dies namentlich aus einer babylonischen Sage bei Berosus über die Weltzeugung. Der babylonische Gott *Oannes,* mit Menschenfüssen, aber mit dem Kopfe und Schwanze eines Fisches versehen, kam in der Urzeit jeden Morgen aus dem rothen (persischen) Meere an die Küste von Babylon gestiegen. Bei Sonnenuntergange tauchte er sich immer wieder in's Meer. Er lehrte die Menschen den Ackerbau, Staatsordnung mit Gesetzen, Gewerben, Künsten und Wissenschaften. Schon das Kommen und

Gehen dieses Gottes beim Auf- und Untergange der Sonne deutet auf eine Inkarnation der männlichen Sonnenkraft hin. Dies bestätigt auch der Name; denn Oannes ist sehr wahrscheinlich eine Ableitung von אוֹן Sonne (vgl. S. 14), etwa אוֹנֵן. Manche Fische wurden nicht nur in Aegypten, sondern auch an der Küste von Palästina göttlich verehrt (vgl. Dagon), wahrscheinlich, weil sie als Vorboten der jährlichen Ueberschwemmung in Aegypten wie in Babel betrachtet wurden. Ein vierter ***Oannes*** bei Berosus, ebenfalls halb Mensch, halb Fisch und Lehrer des Volkes, heisst ***Odakôn***, d. i. ***Dagôn***. Jener erste Oannes nun erzählte einst den Babyloniern folgende Geschichte über den Ursprung der Dinge:

Anfangs war nur Finsterniss und Wasser, während ein weibliches Urwesen, Omorka oder Omoroka (Ὁμόρωκα), das ganze Wasser-Chaos voll wundergestaltiger Thiere beherrschte. Omoroka bedeutet: die Mutter der Erde, אֵם אַרְקָא (אֵם = אֵם = אֵם wie im Arab.), die Weltmutter, Allmutter. Diesem weiblichen Urstoff des Lebens trat Bel (Baal), der Sonnengott als die männliche Lebenskraft entgegen und zertheilte das Weib in zwei Hälften, in Himmel und Erde *), in Tag und Nacht, und vernichtete die Thiere. Bel selbst nimmt sich den Kopf, und aus seinem Blute, das mit Erde vermischt wird, bilden andere Götter das Menschengeschlecht. Daher die göttliche Klugheit des Menschen. Auch ein anderer Gott opferte sich selbst, und aus seinem Blute wurden Menschen. Das höhere, freiere Bewusstsein des Menschen, der das Göttliche sich einverleibt weiss, spricht sich darin aus. Dasselbe enthält die Anschauung einer männlichen und weiblichen Urkraft der Welt, die alle vorderasiatischen Religionen kennen. Sie erscheint am Himmel im Allgemeinen als Sonne und Mond und durchdringt die Erde, indem sie ihr sich einver-

*) Vgl. wie der ägyptische Ptah das Weltei zertheilt, woraus Himmel und Erde entstehen.

leibt. Daher die Erde, die Natur überhaupt in Vorderasien als Weib und Urmutter aufgefasst wird, die zuerst das All beherrschte. Daher auch die völlige Hingabe an diese weibliche Macht der Natur, so dass der Geschlechtsprocess ein heiliger Akt des Kultus wurde.

Das männliche Princip hiess in Babel Bel = Baal, d. i. Herr Eheherr, Herrscher, das weibliche Mylitta, d. i. Geburtshelferin, מְיַלֶּדֶת chald. מְיַלְּדְתָּא, bei den Arabern mit Abwerfung der Bildungssilbe מְ: Alitta *), d. i. יַלְּדְתָּא (Herod. I, 131.).

Die göttliche Weltkraft wird also schon angeschaut als eine ebenso transcendente, als auch der Natur immanente; d. h. der Geist, die Freiheit, ist der reinen Naturnothwendigkeit eingeboren. Und diese, welche als absolute Macht sonst die Freiheit des Menschen negirt, wird nun selbst negirt.

Diese tiefsinnige Anschauung stellt in der syrischen und phönikischen Religion Adoni-s oder Tammuz dar. (Adoni bedeutet mein Herr in der gewöhnlichen Anrede, dann auch, wie im Hebräischen das Abstraktum Adonai, eigentlich meine Herrschaft = Herr, Gott. Tammuz bedeutet ebenfalls Herrscher, Herr. Wahrscheinlich gehört auch Kamos, der Mächtige, Herrscher, hieher, entsprechend dem ägyptischen Kämis, d. i. Horus; s. mein Wurzelwörterb. S. 241 f. 741.)

In Adon oder Adonis wird die Sonne angeschaut als in das Erdleben herabgezogen und der Natur inkarnirt. Adonis stellt dar, wie das warme Leben der produktiven Naturkraft erstarrt und erstirbt; aber aus seinem Untergange alljährlich wieder geboren wird. Nicht das Licht wird von der Finsterniss verschlungen, sondern die in den Erdschoos herabgestrahlte und aufgenommene Sonnenkraft. Daher herrschte beim Kultus erst

---

*) Daher stammt ganz unzweifelhaft die griechische Ilithyia, die Göttinn der Gebärenden, ohne deren Hülfe kein lebendes Wesen an's Licht kommen kann.

die tiefste Trauer über den verlorenen Gott. Die Weiber überliessen sich der wildesten Wehklage, schlugen sich mit Fäusten, schnitten ihr Haupthaar ab (das Symbol der Sonnenstrahlen), wie die Aegypter beim Tode des Apis, oder mussten ihre Schönheit einen Tag lang öffentlich feil bieten. Das Bild des Gottes wurde feierlich bestattet. Nach der Wehklage opferte man dem Adonis als einem Todten. Vgl. Ezech. 8, 14, woselbst Weiber an der nördlichen Thür des Tempels den Tod des Tammuz beklagen. Der Norden ist die kalte und zugleich dunkle Himmelsgegend. Daher auch בַּעַל־צָפוֹן der Herrscher des Nordes, d. i. Typhon טָפוֹן = צָפוֹן. Der Norden ist zugleich die kalte und dunkle Gegend, und daher die unglückliche; der Süden die helle, glückliche, zwei Vorstellungen, die sich auch mit der linken und rechten Seite, die durch Nord und Süd bezeichnet wurden, verbanden *). Der Norden also (Typhon), die Kälte, hat die Sonnenkraft der Natur ertödtet. Der Gott ist in die finstere Unterwelt hinabgezogen. Daher die Todtentrauer. Am folgenden Tage, bemerkt Lucian (über die syr. Göttinn. 6), sagen sie, dass er wieder lebendig geworden, und entsenden ihn zum Himmel. Daher dann ausgelassene Freude über den auferstandenen und wiedergefundenen Gott.

Diese Anschauungen über den ewigen Wechsel und Kampf zwischen Tod und Leben in der ganzen Natur haben die Griechen in ihrer Adonis-Sage nur weiter ausgeschmückt. Sie verräth noch bis auf die Namen den phönikischen Ursprung. Weil nämlich bei den Trauerfesten des Adonis die semitische Cither, das Kinnôr = κινυρα gespielt wurde, so personificirten die Griechen dieses Instrument und machten den *Κινυρας* zum Vater des Adonis. Ebenso werden die dabei aufsteigenden Wohlgerüche des balsamischen Rauchwerks מֹר = Myrrha als seine Mutter vorgestellt. Zu vergleichen ist auch, dass Adonis in Kleinasien

*) Vgl. mein Wurzelwörterb. S. 443 f. 208.

wegen der bei seinem Kult gebräuchlichen Trauerflöte unter dem Namen *Abôba*, d. i. אֲבוּבָא Flöte, verehrt wurde.

Dieselbe Anschauung gibt der Wundervogel Phönix. Er wird vorgestellt nach Herodot II, 73 als dem Adler ähnlich, mit goldfarbigem und rothem Gefieder. Er kommt nur in gewissen Perioden, wenn nämlich sein Vater gestorben, aus Arabien, schlägt ihn in Myrrhen ein und bringt ihn nach Aegypten in das Heiligthum des Sonnengottes. Schon die Myrrhen erinnern an die Adonisfeier, so wie auch sein Name offenbar auf die Phöniken hinweist. Er stellt gewissermassen den Genius dieses Volkes vor. Nach Andern muss diese Sage dadurch vervollständigt werden, dass dieser Vogel sich selbst in seinem Neste verbrennt, worauf dann ein junger Phönix aus seiner Asche emporsteigt.

Der Phönix steht im genauen Zusammenhange mit dem phönikischen Herkules, Melkarth, dem zu Ehren die Karthager jährlich einen Scheiterhaufen anzündeten, aus dem man einen Adler (d. i. den Phönix) aufsteigen liess. Auch der griechische Herkules, der den Flammentod seiner Verklärung auf dem Oeta stirbt, hat den Phönix auf seiner Hand.

Der Name Melkarth oder Melikarth, d. i. מֶלֶךְ אַרְט (אַרְט = אֶרֶץ) bedeutet Herr der Erde, des Landes, und ist eigentlich die männliche Urkraft, der Sonnengott, insofern er Mensch geworden. (Vgl. im Aethiopischen neben *amlâk* den gewöhnlichen Ausdruck für Gott: *egzia-behêr*, Herr des Landes, der Erde.) Er war der Hauptgott der Phöniken und Karthager beim Kultus, der eigentliche Bundesgott, der sonst auch בַּעַל בְּרִית hiess. In seinen Tempeln musste ein unauslöschliches Licht unterhalten werden. Der Kampf des Menschen mit der Naturnothwendigkeit wird durch das Leben und Streben des Herkules dargestellt. Die natürliche Anschauung dabei bildet allerdings die der Erde inkarnirte Sonnenkraft, die erlischt und wieder auflebt. Aber das allmeine Geschick der Natur und ihrer absoluten Macht wurde mehr in Adonis angeschaut; Melkarth-Herkules dagegen stellt mehr

das rein menschliche Ringen dar, das durch Mühe und Schmerz sich den Himmel und die Gottähnlichkeit erwirbt. Die Grundzüge der griechischen Herkulessage sind unstreitig von den Phöniken entlehnt *), wenn gleich die Griechen diese Elemente läuterten. Denn bei den Phöniken war die Entäusserung des Gottes an den Tod eine fortwährende, indem er immer wieder in die Schranken des Natürlichen eingieng. Die Tyrier hielten desshalb sein Bild fast immer gefesselt und schauten darin ihre eigene Abhängigkeit von den Fesseln der Naturmacht an.

Die Grundzüge dieser syrisch-phönikischen Religion sind von den Semiten, wie sich noch sicher darthun lässt, auch nach Aegypten verpflanzt worden, und haben hier auf afrikanischem Boden ein eigenthümliches Gepräge erhalten.

Schon die Alten haben die Aehnlichkeit des Adonisdienstes mit dem des ägyptischen Osiris hervorgehoben, wenn gleich sie irrigerweise den Ursprung desselben aus Aegypten herleiten wollten. Lucian (über die syr. Göttin. 7) bemerkt, zu Byblus (גְּבַל) hätten Männer behauptet, die Wehklage und ganze Mysterienfeier des Adonis werde eigentlich zu Ehren des ägyptischen Osiris, der bei ihnen begraben liege, angestellt. Ebenso sollen die Cyprier den Osiris unter dem Namen des Adonis verehrt haben. Herodot ferner berichtet II, 79, dass die Aegypter unter andern merkwürdigen Eigenheiten auch einen Gesang hätten, und zwar denselben, der in Phönikien, Cypern und anderwärts gesungen werde. Es sei dies der nämliche Trauergesang, den die Griechen unter dem Namen *Linos* sängen, und der bei verschiedenen Völkern nur verschiedene Namen führe. Aegyptisch heisse er Manerôs. Dieser soll der einzige Sohn des ersten ägypti-

*) So z. B. erklärt sich die schmachvolle Knechtschaft des Herkules bei der Omphale nur aus dem Semitischen genügend. Denn Ophel oder Aphela (אָפֵלָה), woraus nach vielfachen Analogieen leicht jener Name werden konnte, bedeutet dichte Finsterniss. Diese hielt den Sonnengott gefesselt.

schen Königs *(Menes)* gewesen, und nach seinem frühzeitigen Tode mit diesen Klagliedern von den Aegyptern geehrt worden sein. Auch sei dies ihr erster und einziger Sang gewesen. Gemeint ist damit offenbar das Trauerlied über den Tod des Adonis, das mit dem Mythus auch in Griechenland einwanderte. Ausserdem bemerkt Herodot noch I, 198. II, 85, die Klaglieder der Babylonier bei Todesfällen seien nahezu die ägyptischen. Ein solches Zusammenstimmen kann nicht zufällig sein. Und gewiss waren die lyrischerregten Semiten weit eher im Stande dergleichen zu erzeugen, als die dumpfverschlossenen Aegypter.

Um den semitischen Ursprung der Adonis- und Osiris-Verehrung weiter zu begründen, muss ich auf den dritten Anhang meines hebräischen Wurzelwörterbuchs (S. 723 — 746) verweisen. Ich suchte hier, indem ich von der Sprache ausgieng, zu zeigen, dass das Aegyptische zu den ursprünglich einsilbigen, aber agglutinirenden, d. i. Flexion erstrebenden Sprachen gehöre, und desshalb grundverschieden sei von dem echt flektirenden Bau des Semitischen, das schon wegen dieses Flexionscharakters dem Indogermanischen parallel zu setzen ist. Ebenso unzweifelhaft schien mir aber das Resultat, dass die ägyptische Sprache eine sehr grosse Menge rein semitischer Bestandtheile in sich aufgenommen und nationalisirt habe. Aus der langen Herrschaft der Hyksôs erklärt sich dies nicht. Die Mischung muss weit älter und inniger gewesen sein. Denn ausser einer grossen Anzahl von Namen für Geräthe, Masse, Bauten, Künste, einheimische Thiere und andere ganz gewöhnliche Gegenstände, sind nicht nur die Benennungen des Landes, des Nil und seiner Umwohner fast alle rein semitisch, sondern auch die Hauptgötter der Aegypter kommen bei semitischen Völkern vor, und sind nur aus dem Semitischen genügend zu erklären. Aus dieser Mischung vorderasiatischer und afrikanischer Elemente hat sich die Eigenthümlichkeit der ägyptischen Religion entwickelt. Einen merkwürdigen Fingerzeig dieser Völkervereinigung gibt die Genesis

Cap. 10 durch die Nachricht, dass die Phöniken und andere semitische Völker aus Aegypten abstammen. Es kann dies nur eine Rückwanderung sein, ein Vorspiel des späteren Auszugs der Hebräer, und ist gewiss eine treue, geschichtliche Erinnerung. Ferner weist das ägyptische Babylon, so wie *On,* d. i. Heliopolis, das von Babel aus gegründet sein soll, auf einen nähern Zusammenhang mit dem Stammsitze der Semiten hin. Der Wanderzug der Semiten nach Afrika muss in sehr früher Zeit begonnen haben, wie noch jetzt die zahlreichen semitischen Völker in Habessinien zeigen. Ich muss jetzt den obigen Satz in der Kürze beweisen.

Das älteste und höchste Urwesen, in welchem die Aegypter die Einheit des Weltalls, der unendlichen Natur im Verhältniss zum Menschen anschauten, ist *Ammon,* ein weltzeugendes Princip. Er heisst gewöhnlich: *Ammon-ra* (Ammon die Sonne), König der Götter, auch Herr des Himmels, und führt allein den Titel *hek,* d. i. Herrscher, König (= חֹקֵק). Sein Hauptsitz war in Oberägypten, in Theben. Die Griechen fassten ihn als obersten Gott auf und verglichen ihn richtig mit ihrem Zeus; daher Jupiter Ammon. Den Zusammenhang dieses Gottes mit der Sonne zeigt schon der Zusatz *ra, re,* der sich zwar nicht überall findet, aber doch später der gewöhnliche Titel ist. Auf die Sonne weisen ferner die Obelisken hin, die ihm geweiht sind, und wahrscheinlich *uben-ra,* Sonnenstrahl, heissen. Ja der Obelisk selbst, auf dessen Spitze er immer in rein menschlicher Gestalt abgebildet erscheint, ist sein hieroglyphisches Zeichen.

Dies bestätigt sein offenbar semitischer Name. Denn *Ammôn* ist nichts anders, als eine weichere Form von חַמָּן = חַמּוֹן die Sonnensäule (vgl. von demselben Stamme חַמָּה die Wärme = die Sonne). Auf phönikischen Inschriften hat man oft den Namen בעל־חמן gefunden, d. i. wörtlich: *Ammon-re.* Ferner findet sich im Alten Testament der Plural חַמָּנִים für Sonnensäulen, die auf den Altären des Baal standen *). Der wid-

*) Die Ableitung aus dem Aegyptischen von *amen,* verhüllen, ver-

derköpfige Ammon ist nach den alten Denkmälern ursprünglich ein anderer, nämlich Kneph, ebenfalls ein schöpferisches Princip; später wurden beide verschmolzen.

Ein zweiter echtsemitischer Urgott ist Ptah, den die Griechen durch Hephästos erklären, obwohl er weit grössere Bedeutung hatte, als dieser. Er war der Hauptgott von Memphis, ein welterzeugendes Urprincip, das mit der Sonne zusammenhängt. Eine Inschrift nennt ihn: »Vater der Anfänge, bewegend das Ei der Sonne und des Mondes, — Vater der Götter der obern Welt.« Er ist der Bildner des Welteis und folglich der mit dem Weltall identische Gott. Die Idee der Einheit des Universums ist in ihm angeschaut. Der Mistkäfer, Skarabäus, war ihm heilig als Sinnbild der Welt und Weltschöpfung. Der Käfer nämlich befruchtet einen selbstgebildeten Erdball; darin hatte man die Anschauung der Sonne, als der der Erde einverleibten, zeugenden Naturkraft. Ptah wurde desshalb auch mit dem Phallus, das Glied mit der Hand haltend, und zwergartig abgebildet. Das Bild in seinem Heiligthume zu Memphis glich nach Herodot II, 37 ganz den Pataiken-Bildern, welche die Phöniken am Vordertheile ihrer Schiffe führten. Diese aber glichen wieder den uralten Naturgöttern, den Kabiren (vom semit. כַּבִּיר sehr mächtig = אָבִיר der Allmächtige), die auch Kinder des Ptah heissen, wodurch wir ebenfalls auf die universelle Bedeutung der göttlichen Naturmacht in Ptah zurückgewiesen werden. Der Name selbst aber ist offenbar nur eine Erweichung des phönikischen Pataik, ein Wechsel, der sich ganz gewöhnlich im Aegyptischen findet; vgl. Ammon.

---

bergen, so dass der verborgene, noch nicht geoffenbarte Gott damit bezeichnet wäre, will doch für diesen Sonnengott wenig passen, zumal das Verbum *amen* ein semitisches Triliter ist, אָמַן zusammenbringen, festhalten, halten, kopt. *amoni*, fassen, halten, zurückhalten. Die Bedeutung von *amen* zusammenhalten = verhüllen, entspricht genauer dem härtern Stamme כָּמַן verbergen u. s. w.

Ueber die Etymologie s. m. Wurzelwörterb. S. 740. Im Aegyptischen ist der Name völlig unklar.

Als weibliches Schöpfungsprincip erscheint neben Ammon (Kneph) und Ptah die Göttin *Neith, Νηΐθ* (hierogl. NT.), besonders in Unterägypten, in Sais, verehrt. Sie heisst die grosse Mutter, die Herrin des Himmels, die Mutter des Helios, ihres Erstgeborenen, oder auch »die Kuh, welche die Sonne erzeugt.« Sie ist die Allmutter der Natur.

Die konkreten Offenbarer dieser Einen grossen Naturmacht, in denen zugleich das echtägyptische Wesen am reinsten zur Erscheinung kommt, und die nach Herodot in ganz Aegypten allgemein verehrt wurden, sind Isis und Osiris. Das wirkliche Bewusstsein der Aegypter wird in ihnen am deutlichsten angeschaut, da auch ihre Ausbildung einer etwas spätern Zeit angehört. Sie haben die übrigen Götter gewissermassen verdrängt und in sich aufgenommen. Der geschlechtliche Unterschied verbindet sie auf's engste. Isis erscheint als Mutter, Gemahlin, Schwester und Tochter des Osiris, so wie Osiris als Vater, Gemahl, Bruder und Sohn der Isis. Gewöhnlich aber fasst man sie als Bruder und Schwester, die sich vermählt haben. Im Grunde offenbart die Isis das Wesen der Neith, und genauer das der Athor, der ägyptischen Aphrodite, von der sie oft nicht zu unterscheiden ist. Athor oder Athyri ist etymologisch die semitische אֲתִרָה=אֲשֵׁרָה, s. mein Wurzelwörterb. S. 417 f. 742. Die Isis führt auch diesen Namen (Plut. über Is. und Os. 56), heisst göttliche Mutter, Herrin des Himmels, und wird wie die Athor (= Astarte) mit Kuhhörnern dargestellt. Osiris dagegen ist die männliche Form von אֲשֵׁרָה also אָשֵׁר oder אָסַר, der auf phönikischen Inschriften öfters vorkommt. (Ueber die Ableitung s. mein Wurzelwörterb. S. 417 f. 739; über Isis S. 741 f.) Das Auge als sein Hauptsymbol weist offenbar auf die Sonne hin, das Scepter auf die Herrschaft, seine schwarze Farbe aber auf die Erde und Unterwelt, die ihn zu sich hinabziehen. Denn Osiris ist nicht eigentlich die

Sonne. Schon Philo bemerkt, dass die Aegypter von allen bekannten Völkern die einzigen seien, welche dem Himmel als Nebenbuhlerin die Erde zur Seite setzten, indem sie nur diese, nicht aber den Himmel göttlicher Verehrung werth hielten. Die natürliche Beschaffenheit des Landes erklärt dies hinlänglich. Der dunstvolle Himmel Aegyptens ist für Sternbetrachtung nicht günstig. Ausserdem wurde das Land nicht durch Regen von Oben, sondern durch das Austreten des Nils bewässert und befruchtet, wesshalb die ganze Verehrung auf diesen, so wie auf die lebendige Erdschöpfung sich koncentrirte.

Wenn Isis im Allgemeinen die Erde als Mutter, als empfangende Naturkraft bezeichnet, so ist Osiris die der Erde einverleibte Zeugungskraft der Sonne. Alles Feuchte und Befruchtende, besonders also der Nil, ist ein Ausfluss des Osiris, so dass er Sonnen- und Nilgott zugleich ist. Als solcher ist er auch Begründer des Ackerbaues, des Staats und aller guten Einrichtungen. Hieraus erklären sich die Osiris-Mythen, die dem jährlichen Verlaufe des Nils und der Sonne entlehnt sind. Der Kampf des Typhon (d. i. צְפוֹן Finsterniss = Norden) mit Osiris ist nicht sowohl ein Kampf der Finsterniss mit dem Lichte, als vielmehr ein Kampf gegen die der Erde inkarnirte Produktionskraft der Sonne. Osiris stirbt, geht unter, wird aber ewig wiedergeboren und wiedergefunden. Der ganze Kult dreht sich um diesen Untergang und Wiederaufgang der zeugenden Naturkraft, zwei engverbundene Anschauungen, die ebenso schon der syrisch-phönikische Adonis, das Vorbild des Osiris, darstellt; nur dass der Mythus in Aegypten weiter und tiefer ausgebildet worden. Wie das Leben auf der Oberwelt erstorben ist, herrscht Osiris mit der Isis in der Unterwelt. Das neue Leben bricht wieder hervor in ihrem Sohne Hor (Horus), der aber, weil er nur eine besondere Seite des Osiris darstellt, mit diesem auch zusammenfällt und ebenfalls zerstückelt wird.

Typhon ist ursprünglich ein Bruder des Osiris, d. h. der

Gegensatz ist kein ursprünglicher. Er heisst nach Plutarch auch *Smy,* d. i. שָׁמֵא das Dürre, Wüste; ferner Seth oder Set, d. i. שֵׁד und שַׁדַּי, vgl. S. 14.; ferner *Bar* oder *Bal,* d. i. Baal, wie es auch in einer Anrede durch »Herr« erklärt wird. Alle Namen bezeichnen die absolute Naturmacht als zerstörendes Princip, wie der indische *Çiva,* und gehören mit zum Begriff des Osiris. Denn der Naturverlauf ist zugleich der kreisende Lebenslauf des Gottes.

Sehr charakteristisch ist noch für die ägyptische Weltanschauung ihr Thier- und Todtendienst. Gewisse Thiere sind den Göttern nicht blos geweiht, sondern sie selbst kommen darin zur wirklichen Erscheinung. (Vgl. bei den Babyloniern den Gott *Oannes* als Fischmenschen; ferner den Dagon und die Derketo der Philistäer.) Verschieden hiervon ist die Verehrung von Bildern, z. B. des goldenen Kalbes bei den Israeliten, besonders im nördlichen Reiche. Bei den Aegyptern war Osiris nicht in einem Bilde, sondern in dem lebendigen Stier gegenwärtig. Der Apis war eine wirkliche Inkarnation des Gottes; daher auch Serapis, zusammengezogen aus *Osir-api,* d. i. Osiris der Stier, der den Gott als lebendig darstellt. Wie die Sonne vom Himmel in den Nil, in die Erde herabgezogen wird, so muss diese höchste Naturmacht auch in die Schranken des natürlichen, thierischen Lebens eingehen. Das menschliche Bewusstsein schaut seine Knechtung unter die Banden der Naturnothwendigkeit aufs tiefste darin an*).

*) Die abscheulichste Entwürdigung des Menschen unter die Naturmacht zeigt unstreitig dies, dass Weiber sich öffentlich dem Mendas (Pan) zu Ehren mit einem Bocke vermischten, Herod. II, 46. Eine solche schmachvolle Unterwerfung muss auch bei den Semiten nicht selten gewesen sein. Vgl. Ex. 22, 19: »wer bei einem Vieh liegt, soll getödtet werden.« Lev. 18, 23: »ein Weib soll sich nicht vor ein Vieh hinstellen, sich mit ihm zu begatten.« Das kann nur mit Rücksicht auf wirkliche Vorgänge gesagt sein. Es ist die Spitze des Thierdienstes und beweist wieder die grosse Einheit des ägyptischen und vorderasiatischen Bewusstseins.

Daher haben seine menschlichgestalteten Götter so oft Thierköpfe. Dies Gefühl der absoluten Abhängigkeit von der Naturmacht hat den Aegyptern ein ernstes, düsteres Aussehen gegeben. Es herrscht hier keine rechte Frohheit, kein frischer, muthiger Lebensgenuss. Sie sind überaus gottesfürchtig, sagt Herodot, und desshalb abergläubisch. Die Aegypter, wie überhaupt die vorderasiatischen Semiten, haben sich losgerissen von dem unendlichen All, mit dem man in den übrigen Religionen sich noch einigen konnte; denn ihrem Bewusstsein ist das Universum, das Eine unendliche Ganze ein jenseitiges und verschlossenes geworden. So sagt die berühmte Inschrift in dem Tempel zu Sais über die Neith: »Ich bin Alles, was gewesen, was ist und was sein wird; kein Sterblicher hat noch meinen Schleier gelüftet.« Plut. a. a. O. 9.

Gelüftet wurde allerdings dieser Schleier dem Aegypter; aber erst im Tode. Herodot berichtet, die Aegypter hätten zuerst die Unsterblichkeit der menschlichen Seele gelehrt. Und allerdings beherrschte diese Vorstellung ihr ganzes Leben. Der Naturmacht, welcher der Mensch im Tode erliegt, sollte auch der Leib entrissen werden; daher die Sorge, ihn unverweslich zu machen. Der Mensch schaute darin seine innere Freiheit an, und wusste sich so erhoben über die Naturnothwendigkeit, was mit der Vorstellung der Unsterblichkeit aufs engste zusammenhieng.

Diese Entwicklung des Menschen überhaupt schaute der Aegypter vollkommen in Osiris an. Wie das Naturleben und mit ihm der belebende Gott erstirbt, so kommt im Jenseits sein wahres, inneres Sein erst hervor. Osiris ist dann Herrscher des Todtenreichs, des Amenthes, wo alles Natürliche und Böse überwunden ist. Da richtet er nach Recht und Gerechtigkeit die Todten, die also ebenfalls dem Boden des Sinnlichen und Endlichen entrückt sind. In dieser Anschauung kommt der Geist zu sich selbst und hat so im Tode erst seine Versöhnung. Daher beherrscht die Aegypter auch eine dumpfe Sehnsucht nach dem Jenseits. Es ist in dieser Beziehung sehr charakteristisch, dass sie bei Gastmäh-

lern eine aus Holz nachgebildete Mumie im Sarge herumtrugen, und den Manerôs, das Todtenlied, sangen, das einzige Lied, welches sie nach Herodot kannten. Herod. II, 78. Plut. a. a. O. 17.

Sieht man also auf den höchsten, wirklichen Gehalt der ägyptischen Religion, so lässt sich nicht verkennen, dass ein ungeheurer Drang nach Freiheit des Geistes darin sich offenbart. Aber nur im Tode vermag das Bewusstsein diese Freiheit über das Natürliche zu behaupten. Im Leben hält jene Macht sie völlig gefesselt.

So erscheint Aegypten in Wahrheit als die Grabstätte des Geistes der Menschheit, der bis dahin noch an's Natürliche gekettet war. Er hat hier seine Todtentempel, seine ewigen Wohnungen sich erbauen müssen, bevor er im Volke Israel als freier Geist, der auch im Leben die Freiheit zu behaupten weiss, seine unsterbliche Auferstehung feiern konnte.

V.

Die Geschichte der Menschheit beginnt nicht erst mit den Hebräern in Palästina; sie bilden vielmehr nur ein Glied in der allgemeinen Völkerkette. Insbesondere theilen sie mit den übrigen stammverwandten Semiten gemeinsame Sprache, Anlagen, Charakter, und werden desshalb in der Urzeit auch, wie die gemeinsamen Gottesnamen zeigen, dieselbe, oder doch eine nahverwandte religiöse Weltanschauung gehabt haben. Die Urheimath der Chaldäer weist auf einfache Sternverehrung hin. Abraham, der Stammvater der Hebräer, wandert von dort nach Kanaan. Die Erzählung Gen. 14, wie er hier »dem höchsten Gotte, der Himmel und Erde geschaffen«, dem Gotte des Melchisedeq und des sodomitischen Königs, huldigt und bei ihm schwört, deutet offenbar auf eine religiöse Verwandtschaft hin. Endlich zieht das Volk nach Aegypten und hat hier im harten Dienste seine eigentlichen Lehrjahre ausgestanden.

In der That muss dieser Aufenthalt in Aegypten für die Ent-

wicklung des hebräischen Bewusstseins von der grössten Bedeutung gewesen sein; aber keineswegs, wie man noch oft annimmt, durch positiven, als vielmehr durch rein negativen Einfluss. An den rohen Formen dieser Naturreligion, an der gänzlichen Beugung des Geistes unter das furchtbare Joch des Natürlichen, musste die unstreitig sehr einfache Anschauung der ältesten Hebräer sich schon entsetzen. Als sie nun endlich selbst und zwar meist unfreiwillig, zu dieser Knechtschaft herabgezogen wurden, so musste von selbst ein gewaltiges Gegenstreben, ein unendlicher Drang nach Freiheit erwachen, der zuletzt so mächtig in Allem wurde, dass eben hier das ewige Morgenroth der Freiheit hervorbrechen konnte.

Das Resultat der Naturreligion war in Vorderasien und Aegypten dies, dass der Geist sich völlig losriess von dem unendlichen All der Natur, und so seine wahre Freiheit sich zum Bewusstsein brachte. Allein noch war die Menschheit unvermögend, diese innere Freiheit in der That des Lebens festzuhalten. Im Leben trug der Geist noch die schmachvollen Ketten des Natürlichen und Endlichen. Aber desshalb war ihm auch das diesseitige Leben nur ein vorübergehendes. Seine wahre Freiheit und Versöhnung fand er erst jenseits des Grabes.

Der naturgemässe Uebergang zur hebräischen Religion ist nun der, dass der andere Gegensatz hervortritt, dass nämlich jene in's Jenseits verlegte, rein innerliche Freiheit des Menschen kühn in's wirkliche Leben heraustrat, und hier sich als die wahre Macht über alles Natürliche behauptete. Dieser Drang nach Verwirklichung der geistigen Freiheit beherrschte das ganze Leben. Die den Aegyptern unsichtbare Göttin musste hier sich enthüllen. Das ganze Jenseits der Aegypter wurde in das Diesseits heraufbeschworen, so dass jenes für die Hebräer eigentlich verschwand. Der Mosaismus kennt daher keine Unsterblichkeit. Im Leben auf dieser Erde, in der sittlichen That der Gemeinde sollte Alles sich vollenden.

Diesen Gegensatz hebt Ewald (Gesch. Isr. II. S. 121 f.) gut hervor, indem er sagt: »Am wenigsten konnte es (das Jahvethum) sich die ägyptischen Vorstellungen aneignen, welche ebenso ausgebildet und mit dem ganzen Leben der Aegypter aufs tiefste verflochten, als für die höhere Religion wenig förderlich (?) waren; ja es bildete in dieser Hinsicht mit seiner frischen Lebenskühnheit den geraden Gegensatz zu der ägyptischen Religion, welche sich — — — nur zu viel mit den Dingen nach dem Tode beschäftigte, und die man ebenso richtig die Religion des Todes, als das Jahvethum die Religion des Lebens nennen kann.«

Nachdem der Mensch auf die Art der Natur seine wahre Freiheit abgerungen und über das Endliche sich erhoben hatte, so konnte er sich eben damit auch erst zu der Idee Gottes, als des schlechthin freien, geistigen Willens erheben, der als solcher die Macht über die Naturmacht ist. Beides fällt nothwendig zusammen. In dieser Freiheit weiss der Mensch sich Eins mit Gott.

Die Idee der Einheit Gottes ist, wie schon früher bemerkt worden, nicht das Wesen der hebräischen Religion. Von der Anschauung der göttlichen Einheit gehen alle Religionen aus. Aber erst in der Gemeinde Israels ist diese Einheit als Geist, als sittlicher Wille und als die absolute Macht über das Natürliche zum Bewusstsein gekommen; erst hier ist diese ewige Einheit als geistiger Monotheismus in's Leben getreten.

Die Erhebung zu diesem geistigen Gotte, das Heraustreten aus den Fesseln der Naturnothwendigkeit, so dass fortan nicht diese, sondern der freie, sittliche Wille das Motiv des Handelns wird, ist die rein menschliche That, die das hebräische Volk zur Zeit Mose's vollzogen hat. Es beginnt damit ein neuer Akt in der Weltgeschichte; die ewige Freiheit des Geistes und Gott selbst als Geist ist damit der Menschheit offenbar geworden.

Unwürdig kann eine solche Auffassung der hebräischen Religion nur denen erscheinen, welche etwa glauben, dass die weltgeschichtlichen Völker des Orients sich zufällig, und nicht

nach dem ewigen Plane der göttlichen Weltordnung entwickelt haben; nur denen, die nicht wissen, dass eine rein menschliche Entwicklung unmöglich ist ohne Gott, der die absolute Voraussetzung unsers Bewusstseins bildet, von der Niemand, auch wenn er wollte, sich jemals ganz losreissen kann. Schon die Geschichte der übrigen Religionen muss zeigen, dass hier von Anfang an ein Streben nach dem, was in der hebräischen Religion endlich offenbar geworden, vorhanden war. Den geradesten Gegensatz bilden hier der östliche Anfangspunkt und der westliche Endpunkt des Orients, Sina und Palästina. Während in Sina, das die wahre Kindheit des Menschengeschlechtes und die Religion der Unschuld darstellt, der menschliche Wille sich rein durch die Naturnothwendigkeit als solche bestimmt fühlt, und zwar ohne ein Bewusstsein über diesen Gegensatz, so weiss sich umgekehrt der Bekenner Jahve's nur durch das Sittengesetz der innern Freiheit bestimmt, durch welche er über die Naturnothwendigkeit sich schlechthin erhebt. Den Weg zu dieser Offenbarwerdung der sittlichen Freiheit des Menschen stellen die zwischen Sina und Palästina liegenden Völker dar. Die erste unmittelbare Einheit des Menschen mit dem Ganzen der Natur, die Religion der Unschuld, sahen wir aufgelöst in Indien, das jene Gegensätze der Abhängigkeit und Selbständigkeit des Willens sich zum Bewusstsein brachte, und wegen dieser innern Entzweiung, die zur Einheit mit dem All nur erst zurückstreben kann, als die Religion des Bösen erschien. Die erste Versöhnung dieser Gegensätze fanden wir in der persischen Lichtreligion, in der Religion des Guten. Allein diese Versöhnung im Guten war doch nur eine Versöhnung im natürlich Guten, im Endlichen. Der Geist erschien noch in der Naturform des Lichtes; seine wahre Heimath hatte er nicht erreicht. Wegen dieser unangemessenen Existenz des Geistes musste desshalb aufs Neue ein Kampf hervorbrechen, indem der Mensch in der ungestillten Sehnsucht, zu sich selbst zu kommen, von dem unendlichen All sich losriss, aber eben da-

durch zunächst der Knechtschaft der absoluten Naturmacht anheimfiel.

Doch schon dämmert das Bewusstsein der wahren Freiheit. Der Gott der Naturreligion selbst muss als natürlicher sterben (Adonis, Osiris); überwindet aber im Tode zugleich die Macht des Endlichen, Natürlichen, Bösen, und regiert als freies, sittliches Wesen in der Unterwelt über die von den Fesseln des Endlichen erlösten Seelen. Damit schaut der Mensch im Jenseits seine wahre Freiheit und Geistigkeit schon an, so dass es nun nur noch eines Schrittes, wenn gleich eines kühnen und gewaltigen, bedurfte, um jene jenseitige Freiheit von der Naturnothwendigkeit auch im Diesseits haben und realisiren zu wollen.

Die obigen religiösen Bestimmungen, wie sie in der Geschichte wirklich hervorgetreten sind, fallen ganz zusammen mit dem Entwicklungsgange des menschlichen Bewusstseins überhaupt. Die drei ersten Stufen der Naturreligion, die Religion der Unschuld, des Bösen, und des Guten entsprechen vollkommen den ersten Formen des Geistes, die Reiff in seinem System der Willensbestimmungen, 1842, S. 73 ff. als das Eine, das Böse und das Gute bezeichnet hat. Diese Begriffsbestimmungen, die auch der obigen Deduktion zu Grunde liegen, enthalten den Bildungsgang der Menschheit, und sind gewissermassen eine Reproduktion der wirklichen Weltgeschichte. Darin liegt ihre objektive Wahrheit und ihre Tiefe.

Dabei ist sehr wichtig zu beachten, was Reiff S. 75 bemerkt, dass der beim Einen, d. i. bei der ersten, naturgesetzlichen Existenz des menschlichen Ich, aufgestellte Begriff Gottes schon sehr bestimmt auf denjenigen vollendeten Begriff hinweise, der sich als Resultat ergeben werde. »Im Einen — ist Gott für den Menschen nur das Band der Nothwendigkeit, das ihn mit seinem Andern zusammenkettet, ohne dass er in dieser Nothwendigkeit sich als Freien hat. Dass er aber frei werde in Gott, ist das einzige Ziel der Entwicklung, und diese Entwicklung ist nur

die Entwicklung des menschlichen Willens, nicht Gottes; denn dieser ist die ewig vollendete Einheit.«

Dieses Ziel, dass der Mensch sich aus der blossen Naturnothwendigkeit zu einem freien, sittlichen Wesen in Gott erhebt, zum Sollen des Sittengesetzes, dies Ziel musste, ehe es vom hebräischen Volke erreicht werden konnte, natürlich zuvor erstrebt werden. Dieses Streben nun bezeichnen die Mittelvölker Asiens, die den Hebräern vorhergehenden Naturreligionen. Es ist der Uebergang von der Nothwendigkeit zur Freiheit des Geistes, vom natürlich Guten zum Sollen des sittlichen Lebens, so dass das Gesetz, welches die Freiheit sich selbst gibt, fortan das Motiv des Handelns wird. Die hebräische Religion entspricht daher genau dem Begriff des Sollens, wie Reiff a. a. O. und sonst diesen für die Religion wie für die Philosophie so höchst wichtigen Begriff entwickelt hat. »Das Sollen ist überhaupt die Art, in welcher der Mensch frei ist in Gott und das göttliche Band der Nothwendigkeit in sich herabzieht; es ist das Gesetz der Freiheit, in welchem Gott sich in unserm Innern ankündigt.«

Mit diesem sittlichen Sollen: ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig! muss das Leben der Gemeinde Israels und die Konstituirung des Volkes begonnen haben. Das war eine That der Menschheit, die sie allerdings nur kraft Gottes vollziehen konnte, zu der sie aber, weil die Menschheit von Anfang an nicht ohne Gott war, auch von Anfang an berufen und befähigt sein musste. Der geistige Gott wurde lange gesucht, ehe er sich finden liess. Die Idee der Offenbarung erklärt diese weltgeschichtliche Thatsache nicht. Denn wie konnte Gott als Geist sich dem Mose offenbaren, wenn dieser nicht zuvor sein eigenes Wesen als Geist, als von der Natur freien Willen sich zum Bewusstsein gebracht hatte? Ohne dies Bewusstsein hätte er keine göttliche Mittheilung, wie wir uns dieselbe auch vorstellen mögen, als von dem geistigen Gotte kommend aufnehmen und erkennen können. Er musste also in sich selbst bereits den Massstab für eine solche Offenbarung

haben, musste mithin Gott selbst zuerst als Geist erkannt haben, ehe dieser für ihn vernehmbar werden konnte. Kurz, die Idee der Offenbarung setzt immer schon die Idee Gottes und eine bestimmte Beziehung des Menschen zu Gott voraus. Erst innerhalb eines solchen bereits bestehenden Verhältnisses kann die Idee der Offenbarung hervortreten.

Diese Idee ist tief und hat ihre Wahrheit. Denn sie hängt eng zusammen mit dem Begriff der reinen Geistigkeit und Einheit Gottes, wesshalb erst in der hebräischen Religion von eigentlicher Offenbarung die Rede sein kann. Die Naturreligion kennt zwar ebenfalls die Idee der Inspiration; aber das Offenbarwerden des Gottes dieser Religion besteht in seiner Selbstentwicklung, im Process und im Kampfe der Naturmächte. Diesen Process stellt die Mythologie dar, die immer von Naturanschauungen ausgeht, wesshalb auch die hebräische Religion nicht die Form der Mythologie, sondern der Geschichte (Offenbarungs-Geschichte) erhalten konnte. Gott als Geist, als schlechthin freier, über die Natur erhabener Wille, ist hier offenbar geworden, d. h. der Menschengeist, indem er sich über die Natur erhob und sich seine ewige Freiheit zum Bewusstsein brachte, war jetzt erst im Stande, auch Gott als reinen Geist, als von der Natur schlechthin verschiedenen freien Willen zu erkennen. In der Erhebung über das Endliche, in der Beherrschung der Natur brachte er sich seine wahre Gottähnlichkeit, seine Einheit mit Gott zuerst zum Bewusstsein. Aus dieser Idee Gottes folgen erst die Gebote des Sittengesetzes, welche die ganze Offenbarung im A. Test. ausmachen. Hier nur noch einige Andeutungen, in welchem Sinne Gott als Offenbarer des Sittengesetzes aufgefasst werden konnte.

Die Idee der Offenbarung ergibt sich aus dem Bewusstsein der Einheit des menschlichen und göttlichen Willens, wie dies bei allen Propheten deutlich ist. Indem so der Menschengeist sich über das Natürliche erhebt und in dieser Freiheit sich Eins weiss mit Gott, so hat Alles, was er im Bewusstsein dieser seiner Ein-

heit mit Gott redet, auch von selbst eine höhere, göttliche Bedeutung. Ja in dieser Erhebung geht das Bewusstsein seiner besondern, menschlichen, subjektiven Thätigkeit eigentlich unter. Er fühlt nur das Walten des Herrn, und nur dieser redet durch ihn. Er weiss, dass das Sittengesetz unabhängig von menschlicher Willkür und Selbstbestimmung an einer ewigen Nothwendigkeit seine göttliche Voraussetzung hat, nur dass diese ewige Weltordnung, von der der Einzelne wie das Ganze sich abhängig weiss, nicht ein dunkles, unerforschliches Fatum ist wie bei den übrigen Semiten (Chaldäern, Arabern), sondern dass sie als freie, bewusste, sittliche Weltordnung angeschaut wird. Desshalb unterdrückt sie die Freiheit des Menschen nicht, sondern will, dass eben diese Freiheit auch im Menschen wirklich werde.

Indem der Prophet diese sittliche Weltordnung und das Sittengesetz offenbart, so redet er allerdings nicht gewöhnliches Menschenwort; denn es hat objektive Geltung für ihn selbst wie für Alle. Aber der Menschengeist, wenn es gleich dem Propheten nicht so erscheint, ist selbst doch, indem er sich zu Gott erhebt, der wahre Offenbarer Gottes. »In deinem Lichte sehen wir Licht.« Offenbart die Natur schon objektiv das ewige Wesen Gottes, indem der Mensch erkennt, dass alle Dinge in und durch Gott sind, wie viel mehr noch der Mensch selbst, der nicht blos in Gott lebt und webt und ist, sondern auch dies sein Sein in Gott anschauen und als freies Wesen in Gott sich wissen kann.

Die Bibel selbst hebt die Vorstellung der Offenbarung an mehren Stellen eigentlich schon auf, eben weil sie nur eine menschliche Vorstellung ist, die sich dem Wesen nach ebenso bei den Indern, Persern, Muhammedanern u. s. w. findet. Nur der Inhalt stellt die eine Offenbarung höher, als die andere, und der Mensch, der dies oder jenes Buch für wahrhaft göttlich hält, misst sich damit selbst die Kraft bei, die Göttlichkeit einer Offenbarung beurtheilen zu können. Damit gibt er durch die That kund, dass der Schlüssel zur Offenbarung so wie der Ursprung derselben im Menschen

liege. Vgl. Deut. 30, 11 ff. »Dies Gebot, welches ich dir heute gebiete, ist nicht zu wunderbar für dich, noch ist es fern. Nicht im Himmel ist es, so dass du sagen müsstest: wer steigt für uns zum Himmel und holt es uns und verkündigt es uns, dass wir es vollbringen? Und nicht jenseit des Meeres ist es, so dass du sagen müsstest: wer fährt für uns über das Meer und holt es uns und verkündigt es uns, dass wir es vollbringen? sondern ganz nahe ist dir das Wort in deinem Munde und in deinem Herzen, um es zu vollbringen.«

Diese aphoristischen Andeutungen über den Anfang und das Wesen der hebräischen Religion müssen für den gegenwärtigen Zweck genügen.

Nur das sei noch kurz bemerkt, dass jener Anfang nothwendig als ein absoluter gefasst werden muss. Jene innere Freiheit, welche die Aegypter in's Jenseits verlegten, soll nun auch im Leben eine Wahrheit und Wirklichkeit werden. Mit dieser Forderung des Sittengesetzes, das von selbst einen Kampf gegen die Natur in sich schliesst, beginnt die hebräische Religion. Wie sehr der Mensch sich aber auch über die Natur erhebt, so weiss er doch, dass die Natur nicht das schlechthin Negative und dem Geiste Unangemessene ist. Nur soll die Freiheit, der freie, sittliche Wille das Herrschende und Bestimmende sein, nicht die Naturnothwendigkeit. Lebt der Mensch aber dem Sittengesetz gemäss, so muss auch die Natur kraft der sittlichen Weltordnung von jener Freiheit durchdrungen werden, und es muss dem Menschen Alles zum Besten dienen. Daher die Ahnungen über die Verklärung der Natur, über ihre sittliche Versöhnung mit dem Menschen in der messianischen Zeit.

Von einer Einheit des Menschen mit der Natur geht auch die sinesische Religion aus; aber diese Einheit ist noch keine sittliche. Vielmehr folgt der Mensch dem Naturgesetz, so richtet sich auch die ganze Naturordnung nach den Zwecken des Menschen, s. S. 86 ff. In der hebräischen Religion aber heisst es:

folge dem Sittengesetze, dem Gesetze der Freiheit, indem du über die Natur dich erhebst, so wirst du glücklich werden, indem der Gott der Freiheit die Natur zu deinem Besten wendet.

Es liegt ferner im Principe der hebräischen Religion, im Begriff des sittlichen Sollens, dass jene Freiheit keine fertige, sondern eine erst hervorzubringende, also eine Aufgabe ist, die allein durch die That des Lebens realisirt werden kann. So ist mit dem Sollen des Sittengesetzes ein steter Kampf gegen das Natürliche, eine ethische Entzweiung, gesetzt. Die ganze Geschichte der hebräischen Religion stellt nur diesen ewig sich erneuenden Kampf dar, indem allmählig das ganze Volk diese Aufgabe sich zum Bewusstsein bringt. Weil aber alles auf die That des Lebens und auf die Verwirklichung jener Freiheit ankommt, so musste sie nothwendig zunächst in die Schranken der Nationalität eingehen. Desshalb fällt die Bildung der religiösen und sittlichen Gemeinde ganz zusammen mit der Bildung des hebräischen Volkes; beides aber beginnt erst in der mosaischen Zeit.

Wie sehr von diesem Anfange an ein ideales Streben das Volk im Gegensatz zu andern Völkern beherrschte, zeigt die merkwürdige Thatsache, dass es sich offenbar lange gegen einen König gesträubt haben muss. Das höhere Bewusstsein ihrer geistigen Kraft, ihre sittliche Einheit, die sie in Gott anschauten, sollte allein das wahre Band der Nation sein. Allein um der Wirklichkeit jener Freiheit willen musste endlich auch die äussere Einheit der Nation in einem sichtbaren Oberhaupte in's Dasein treten. Das Königthum war ein Fortschritt, obwohl zugleich damit eine neue Schranke und ein neuer, tiefeingreifender Kampf hervorgerufen wurde. Es weckte jene grossartige Begeisterung der Propheten, die den Grundgedanken der hebräischen Religion, das ganze Volk und Land dem Herrn zu heiligen und zur Wirklichkeit jener Freiheit in Gott heraufzureinigen, mit immer neuer, wunderbarer Kraft verkündeten.

In seinem Könige wollte das Volk seine sittliche wie seine

nationale Einheit und Freiheit anschauen. Er ist Stellvertreter Gottes auf Erden, der Sohn Gottes, wie sonst auch wohl das ganze Volk heisst. Wie wenig aber die Könige im Allgemeinen dieser Forderung entsprachen, zeigt die Geschichte. Indess führte die Weltgeschichte selbst, so wie das Schicksal des Volkes bald zu einer höhern Idee.

Der Staat trennte sich in zwei Hälften; es brach Noth und Unglück mancherlei Art über das Volk herein und hemmte die lebendige Gottbildung, die die Propheten verlangten. Im Volke selbst war noch immer das entgegengesetzte, natürliche Princip neben dem höhern und geistigen mächtig. Dennoch lag schon in dem lebendigen Anfange dieser Religion die Forderung, dass jenes geistige Princip, d. i. Gott selbst, in der Gemeinde Israels seine Wahrheit und Wirklichkeit habe, dass also jene reine Freiheit und Geistigkeit Gottes im Fleisch und Blut des Menschen realisirt, und als lebendiges Motiv seines Selbstbewusstseins in's Dasein gerufen werde.

Diese Forderung der Wirklichkeit jener Freiheit in Gott, so wie das Streben und die Sehnsucht danach, koncentrirte sich in der Anschauung des Messias. In ihm ist die nationale und religiöse Einheit des Volkes vollendet, die Entzweiung, die im Sollen liegt, der Kampf des sittlich Guten und Bösen, geschlichtet, und die sittliche Versöhnung des Menschen mit sich selbst vollzogen. Die abstrakte Geistigkeit Gottes ist im Messias konkret, ist wirklich Mensch geworden. Mit dieser Idee gieng das jüdische Volk über seine nationalen Schranken in Wahrheit schon hinaus, weshalb diese Idee auch der Ausgangspunkt für den Gründer der Religion der Menschheit werden konnte.

Es lag in dem idealen Princip der hebräischen Religion, dass dies Princip als solches keine grosse Fortbildung haben konnte. Es muss sogleich von seinem Ursprunge an mit der grössten Ent-

schiedenheit und Reinheit aufgetreten sein; denn »jedes Anfangen einer Religion ist ursprünglich«, und muss sich im Gegensatz zu aller Naturreligion entwickelt haben. Dieser Gegensatz aber war im Schoosse des Volkes selbst noch zu überwinden. So dreht sich die ganze Geschichte der hebräischen Religion nur um die Verwirklichung jenes Princips, und fällt dessbalb mit der politischen Geschichte zusammen.

Die Idee Gottes, als des von aller Naturnotbwendigkeit freien, sittlichen Willens muss also in der mosaiscben Zeit mit voller Reinheit, ohne natürliche Elemente, durch eine grosse geschicbtliche Thatsache zum Bewusstsein gekommen sein. Damit ist unzertrennlicb verbunden die andere Seite, dass dieses geistige Princip, dass Gott als heiliger, sittlicher Wille, in der Gemeinde Israels seine Wirklichkeit haben solle. »Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig!« Dies Bewusstsein des höchsten Sittengesetzes, das die Freiheit gegeben, und jenes höbere Bewusstsein von Gott, fallen daher im Grunde zusammen. Der ganze Dekalog, wie er hier erklärt worden, geht von dieser Einheit aus.

Hierin liegt auch der entschiedenste Beweis, dass Jahve, der Heilige Israels, nicht als eine schlecbthin negative, naturfeindliche Macht aufgefasst werden darf. Die Natur soll nicbt ertödtet, das Fleisch nicht kasteiet werden. Nur soll das Natürliche, das an sich gut ist (Gen. 1), nicht herrschen, sondern soll von der Freiheit lebendig durchdrungen und verklärt werden. Der ganze Mensch mit Leib und Leben, das ganze Volk und die ganze Natur soll zur Wirklichkeit jener Freiheit in Gott umgestaltet und wiedergeboren werden. Mit diesen Grundgedanken muss die sittliche Gemeinde, die Bildung der Nation und Religion Israels begonnen haben.

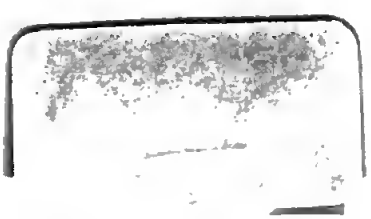
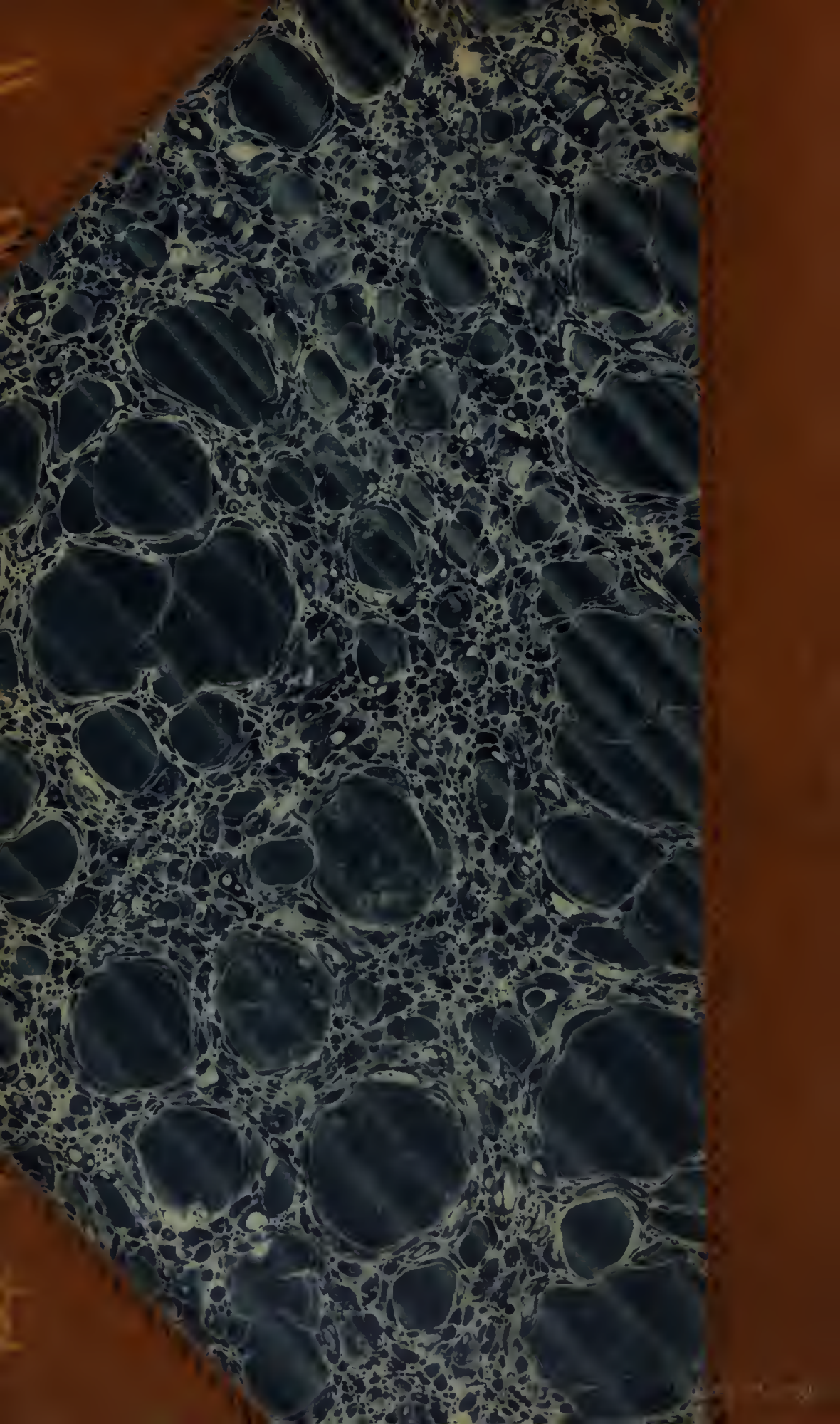
Der Dekalog, dessen mosaische Abfassung ausserdem wohl Niemand mehr bezweifelt, enthält diese Grundgedanken schon mit wunderbarer Reinheit. Es spricht für sein hohes Alter, dass schon den ältesten Verfassern des Pentateuchs der hier nachgewiesene, tiefsinnige Parallelismus nicht mehr klar gewesen zu

sein scheint. Die Erzählung von den zwei Tafeln aber, auf welche diese Gesetze vertheilt waren, muss unzweifelhaft geschichtlich sein, obwohl sie sich erst bei dem Ergänzer findet.

Das Wichtigste aber, was sich für die Theologie des A. T. aus der gegebenen Erklärung des Dekalogs ergibt, ist dies, dass wir danach den Anfang des hebräischen Princips weit reiner, idealer und schöpferischer fassen müssen, als man im Allgemeinen bis jetzt geneigt ist. Daraus folgt von selbst, dass viele Grundgedanken des Pentateuchs, namentlich Kernsprüche, wie den oft angeführten: ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig! oder: liebe deinen Nächsten wie dich selbst! und viele andere unstreitig schon der mosaischen Zeit und zwar dem Mose selbst angehören. Sie sind dem Wesen nach schon im Dekaloge enthalten.

Umgekehrt ergibt sich aber auch hieraus, dass viele, unmöglich von Mose herrührende Gesetze im Pentateuche vorkommen. Gewisse Rechtsbestimmungen und dergl. mussten die Stämme lange vor Mose haben. Andere konnten erst in Palästina festgesetzt werden. Dabei sind aber sehr viele nicht von jenem geistigen, sittlichen Principe durchdrungen. Das Gebot: »Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn«; das Gebot der Levirats-Ehe, die Gestattung der Vielweiberei und dergl. kann nicht vom Verfasser des Dekalogs herrühren. Vgl. die Erklärung der Gebote: du sollst nicht ehebrechen und nicht tödten! Von Opfern kommen im Dekaloge nur freiwilliggelobte vor; von Festtagen nur der Sabbat.

Die Organisation eines sittlichen Gemeinwesens, das ein heiliger, sittlicher Wille regiert, geht aber aus dem ganzen Dekaloge aufs bestimmteste hervor. Dem geistigen, göttlichen Ich steht ebenso entschieden die Einheit der Gemeinde als das menschliche Du, als Ein sittlich freies Wesen, gegenüber, und beide haben einen ewigen Bund geschlossen.

Register für Namen und Sachen.

Abòba 108.
Adonis 106 ff. 109.
Aegyptische Religion 109 ff.
Ahriman 97.
Alitta 106.
Ammon 14. 111 ff.
Athor 113.
Bar = Bal 115.
Bätylien 97.
Brahmaismus 90 f.
Buddha 91 f. 93 f.
Bundeslade, ihre Geschichte 11 f.
Chaldäisch-babylonischer Gestirndienst 100 f.
Dagon 105.
Eifer Gottes 23 ff.
Ergänzer des Pent. 6 ff.
Ferver 98.
Gehorsam der Kinder 50 ff.
Gelübde 29 ff.
Gesetzprediger (Verf. des Deut.) 8 f.
Gesetztafeln, die zwei 6 ff.
Götzenbilder = todte Götter 58 ff.
Glaube, bed. Hingebung 79.
Grundschrift des Pent. 5.
Horus 114.
Ilithyia, ein semit. Name 106.
Indische Religion, die des Bösen 89 ff.
Isis 113.
Jahve, Begriff des Wortes 14. ist keine negative Macht 84 ff. 128.
Joga-Lehre 92 ff.
Kabiren 112.
Kinyras 107.
Knechtschaft der Hebr. in Aeg. 18.
Kneph 112.
Krischna 91.
Kronos, Bed. des Namens 34 f.
Kultus, Begriff desselben 40 f.
Manerôs 109.
Melkarth 108 f.
Mendes 115.
Messias 127.
Moloch 103.
Monogamie im Dekaloge geboten 56.
Mylitta 106.
Naturreligion, Begriff derselben 85.
Neith 113. 116.
Nirvana 93.
Oannes 104 ff.
Odakon 105.
Omphale 109.
Omorka 105.
Opfer, Begriff desselben 38 f. 40 ff. Erstlingsopfer 43. Brandopfer 43 f.
Ormuzd, Bed. des Namens 35. sein Begriff 96.
Osiris 109 f. 113 ff. 116. 121.
Pataiken 112.
Persische Religion, die des Guten 94 ff.
Phönix 108.
Princip der hebr. Rel. 18. 84. 117 ff.
Ptah 112.
Religion, Wesen und Begriff derselben überhaupt 38 ff.
Sabbat, s. Idee 31 ff. 44 ff. Sabbat-Gesetze 37. Sabbatjahr 37 f. 45 f.
Sânkhja-Lehre 92.
Saturn 35 f.
Schaubrote, die zwölf 37 f. 42.
Schwarzer Stein bei den Arabern 101 f.
Seelenwanderung 91.
Serapis 115.
Seth, der äg. Typhon 14. 115.
Siebenzahl, Etymologie derselben 33 f.
Sinesische Religion (Religion der Unschuld) 88 ff.
Smy 115.
Tammuz 106.
Thiēn 88.
Thierdienst der Aeg. 115.
Todtenreich der Aeg. 116.
Todesstrafe bei den Hebr. 61 f. ist gegen das Princip der hebr. Rel. 63 f. Allgemeine Gründe gegen die Todesstrafe 65 ff.
Typhon 107. 114 f.
Unsterblichkeitsglaube der Aeg. 116.
Uroffenbarung 88 ff.
Vischnu 91.
Vorderasiatische Religionen 99 ff.
Zauberei, ist weder die erste, noch überhaupt eine reine Religionsform 87 f.
Zervane Akerene, Bedeutung desselben 34 f. 96.